Freud, Pensador da Cultura
Renato Mezan

Genealogia da Moral
Friedrich Nietzsche

Nietzsche
Das forças cósmicas aos valores humanos
Scarlett Marton

Sigmund Freud e o Gabinete do Dr. Lacan
Peter Gay e outros

A Vingança da Esfinge
Ensaios de psicanálise
Renato Mezan

Coleção Tudo é História (Biografia)

Friedrich Nietzsche
Scarlett Marton

Sigmund Freud
A conquista do proibido
Renato Mezan

PAUL-LAURENT ASSOUN

FREUD & NIETZSCHE

SEMELHANÇAS E DESSEMELHANÇAS

Tradução:
Maria Lúcia Pereira

Revisão técnica da tradução:
Paulo Cesar Souza

2ª edição

editora brasiliense

ISBN: 85-11-12053-X
Primeira edição, 1989
2.ª edição, 1991

Indicação editorial: Paulo César Souza
Copydesk: Rosemary C. Machado
Revisão: Maurício Bichara e Carmem T. S. Costa
Capa: Ettore Bottini

Rua da Consolação, 2697
01416 São Paulo SP
Fone (011) 280-1222 - Fax 881-9980
Telex: (11) 33271 DBLM BR

IMPRESSO NO BRASIL

NOTA DO AUTOR

Em relação a todas as referências às obras de Nietzsche e de Freud na presente obra, remetemos, por um lado, aos *Sämtliche Werke in zwölf Bänden* de Friedrich Nietzsche, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart (1964); por outro lado, aos *Gesammelte Werke* de Sigmund Freud, Imago Publishing Co., Londres (1948), 18 volumes. As citações de Nietzsche e Freud serão, portanto, acompanhadas respectivamente das letras *SW* e *GW*, seguidas da menção do tomo e da página.

NOTA DA TRADUTORA

Na tradução das citações foram utilizadas as seguintes edições de obras de Nietzsche: *Assim Falou Zaratustra*, trad. Mário da Silva, Ed. Bertrand Brasil; *Obras Incompletas*, Coleção "Os Pensadores", seleção de textos de Gérard Lebrun, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho, Ed. Abril, *O Crepúsculo dos Ídolos*, trad. Artur Morão, Edições 70/Martins Fontes; *Ecce Homo*, tradução e notas de Paulo César Souza, Ed. Max Limonad; *A Genealogia da Moral*, trad. Paulo César Souza, Ed. Brasiliense. As citações de outras obras foram traduzidas do texto francês do autor e cotejadas com o original alemão, sempre que foi possível localizá-las. O mesmo procedimento foi adotado ao traduzir as citações de Freud. Para a terminologia freudiana, recorreu-se quase sempre ao *Vocabulário de Psicanálise*, de J. Laplanche e J.-B. Pontalis, Ed. Martins Fontes.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

FREUD "E" NIETZSCHE
PROBLEMÁTICA DE UMA CONJUNÇÃO

"Freud e Nietzsche". Esta conjunção foi percebida e autorizada há muito tempo, a bem dizer desde a origem da psicanálise, desde que foram descobertas ressonâncias de uma obra e de um verbo na outra.[1] Como não perceber, pelo menos intuitivamente, até que ponto tal ou qual enunciado nietzschiano "soa freudiano"? Por isso se teceu sem cessar o fio dessa analogia, a ponto de fazer dela um lugar-comum. Essa tentação já é em si mesma um fato que une, mesmo contra sua vontade, o fundador da psicanálise a este grande "precursor".

O fio da analogia, porém, por mais obstinadamente tecido que seja, está por isso mesmo mais fino, de tanto ser, como a obra de Penélope, eternamente desfeito e refeito. É preciso decididamente passar da analogia ao confronto de fundo que ela indica, mas que serviu com muita freqüência para eludir. Quanto mais o tema nietzscheo-freudiano se impõe como um requisito, mais parecem ter hesitado em explicitá-lo, seja porque a analogia pareceu bas-

tar-se a si mesma, em suas virtudes ao mesmo tempo vastas e vagas de sugestão, seja porque um discurso eclético teria se adaptado à vagueza desta aproximação, a fim de aí tramar similitudes retóricas.

Quanto a nós, propomo-nos a explicitar decididamente o conteúdo e o sentido desta conjunção, que, longe de se bastar, produz um enxame de problemas e constitui por si só um problema. Que pensar do sintagma sedutor, porém impressionista: "Freud e Nietzsche"? Como interpretar rigorosamente a conjunção? Questão ainda mais oportuna porque Nietzsche, num de seus últimos aforismos, sugeria uma hermenêutica da conjunção, interpretando certos "e" "famigerados", como por exemplo, "Goethe *e* Schiller" ou "Schopenhauer *e* von Hartmann".[2] Que teria ele pensado desta, forjada pouco depois de sua advertência: "Nietzsche *e* Freud"?

Partiremos do princípio de que se pode legitimamente suspeitar de famigerada toda conjunção de nomes próprios que se satisfaça com o eco sedutor, sem relacioná-lo à linguagem menos pontual das problemáticas que, simultaneamente, tornaram possível o eco e permitem dissipar seus prestígios e equívocos.

Isto supõe, em primeiro lugar, expor o confronto Nietzsche-Freud, tornado naturalmente possível retrospectivamente pelo segundo termo, dentro do contexto global da relação do fundador da psicanálise com a filosofia e os filósofos, com respeito ao qual ele faz sentido. Nesta primeira perspectiva, falsearíamos de imediato a questão das relações Nietzsche-Freud, isolando-as da relação de certo modo genérica de Freud com os filósofos e com a *coisa* filosófica em geral. Lembrança tão mais necessária aqui, em sua própria evidência, porque o prestígio do precursor teve por efeito a ilusão do *tête-à-tête*. Contra esta prevenção, é preciso lembrar que Freud aborda Nietzsche filósofo com o aspecto exterior e a postura que o definem em face da realidade filosófica. Eis por que o presente estudo se destaca necessariamente do anterior, onde apresentávamos esta postura em sua unidade complexa e em sua coerência ambivalente.[3]

Porém, se esta condição prévia fornece um pano de fundo indispensável, não esgota em absoluto a questão específica abordada aqui. Dentro desta segunda perspectiva, deve-se restituir a Nietzsche, sem antecipar o resultado da investigação, seu privilégio. Quando Freud encontra a figura de Friedrich Nietzsche, sente efetivamente, apesar de dar impressão de aplicar a ele a lei comum aplicável à *gentinha* filosofante, que está tratando com algo diferente de uma atualização qualquer e não privilegiada desta. E se ele tivesse sido tentado a eludir este privilégio, outros se encarregariam de induzi-lo com insistência,[4] se é verdade que os alcoviteiros nunca foram tão zelosos quanto entre Freud e *esse* filósofo.

Nada mais revelador, desse ponto de vista, que a comparação da relação de Freud com essas duas figuras que são Schopenhauer e Nietzsche. Schopenhauer ocupa o centro daquilo que havíamos chamado de "topografia filosófica freudiana".[5] No seio dessa "galáxia", Nietzsche ocupa apenas a posição de primeiro satélite e não poderia disputar com Schopenhauer sua função de centro solar, por razões históricas e ideológicas profundas que colocamos em evidência.[6]

Esse é, sem dúvida, se abordarmos a escolha do objeto filosófico freudiano em sua positividade, o primeiro *lugar* de Nietzsche. Ele apareceria bem perto do foco schopenhaueriano, desviando os eflúvios e virtudes para seu benefício. Nietzsche seria, de certo modo, um duplo brilhante de Schopenhauer aos olhos de Freud. Do ponto de vista de certo modo doméstico de Freud usuário dos filósofos, Nietzsche viria portanto exatamente atrás de Schopenhauer, e Freud o acolheria com uma fraternidade jovial, isto é, numa paternidade comum do mestre de Frankfurt. Para Freud, portanto, o uso de Nietzsche parece mediado por Schopenhauer, que melhor se presta às necessidades imediatas do seu uso. Eis por que, num certo sentido, a relação específica com Nietzsche não traz nenhuma modificação substancial ao regime geral da relação com a filosofia e se encontra inserida neste regime, submetendo-se ao estatuto geral sem infringi-lo nem alterá-lo.

Enquanto, porém, a relação com Schopenhauer vale antes de mais nada como documento do investimento filosófico freudiano, a relação com Nietzsche vale por si só, além mesmo do que explicita Freud, vista através da dimensão que as problemáticas posteriores deram aos parceiros.[7] Independentemente dos desejos de Freud, e a despeito dele, forjou-se uma espécie de cumplicidade entre a psicanálise e Nietzsche, que força, sem julgar antecipadamente a analogia, a questioná-los em sincronia. Eis por que, se a

relação com Schopenhauer é primária com respeito à relação positiva de Freud com os filósofos, tornando secundária *de facto* a relação com Nietzsche, esta adquire um alcance de outra ordem: ela compromete até a identidade do projeto freudiano, que acha ocasião de se definir por posição e oposição, portanto *em parentesco* com este projeto filosófico privilegiado que, não por acaso, parece invadir sem cessar o terreno psicanalítico.

Para nós, portanto, recorrentemente, a relação com Nietzsche confirma ser privilegiada e em última análise a mais rica de sentido. Ainda convirá abordar a relação em sua idiossincrasia histórica, sem prevenir qualquer confusão entre nosso interesse e o de Freud, o que teria por efeito falsificador de imediato o confronto. Para seguir exaustivamente o confronto objetivo das problemáticas, convém portanto vê-lo desprender-se do que está visivelmente em jogo para Freud e para a consciência histórica, mesmo tendo que recorrer aos textos para levar a explicitação a cabo.

A conjunção "Freud e Nietzsche" é, na verdade, antes de mais nada um artefato histórico. Entendemos que ele foi forjado como produto de certa elaboração. Portanto, antes de colocar a questão teórica de fundo, trata-se de um problema que mantém sua objetividade de contexto histórico.

A melhor introdução ao problema é então uma descrição da gênese daquilo que tornou possível e impôs a conjunção e o paralelismo entre esses dois nomes próprios. Trata-se, na verdade, antes de mais nada, do encontro entre duas realidades bem precisas, o movimento psicanalítico e aqueles que se tornaram voluntariamente testamenteiros de Nietzsche.

ESTRANHA CONTEMPORANEIDADE

É impressionante avaliar o fosso que a consciência histórica cavou entre Nietzsche e Freud que, em última análise, são contemporâneos. Alguns pontos de referência traduzem esta contemporaneidade.

Nietzsche é doze anos mais velho que Freud.[8] Quando ele é nomeado professor de filologia em Basiléia, Freud ainda não começou seus estudos de medicina. As primeiras *Extemporâneas*,

após *O Nascimento da Tragédia*, são publicadas no ano em que o jovem Freud entra na Faculdade de Medicina de Viena (1873). Freud torna-se médico no momento em que Nietzsche descobre o acontecimento essencial — a revelação do eterno retorno — que decidirá sua filosofia (1881-1882).

Quando a filosofia de Nietzsche entra em seu período decisivo de produção, em meados dos anos 80, Freud está na fase de tentativas laboriosas. A viagem a Paris ao encontro de Charcot é contemporânea ao evangelho nietzschiano, *Zaratustra* (1885-1886). Nietzsche chega à crise final no momento em que Freud apenas começa a gestar a psicanálise, via correspondência com Fliess (1887-1889). Quando Nietzsche sofre seu colapso mental, Freud, aos 38 anos, está em crise de identidade.

É no período de sobrevivência física de Nietzsche que se realiza o nascimento da psicanálise. Quando Nietzsche morre, *A Interpretação dos Sonhos* acaba de ser publicada, enquanto termina precisamente a correspondência com Fliess, que libera Freud e marca-lhe o acesso à própria identidade (1901). Alguns meses após a morte do filósofo é que se forma o primeiro grupo psicanalítico (1902). Freud tem então 46 anos.

Estes poucos pontos de referência bastam para ver que, cronologicamente, Nietzsche e Freud são bem contemporâneos, porém, enquanto o primeiro se expressa desde os 30 anos, Freud só se torna ele mesmo aos 40, no momento em que Nietzsche colocou um ponto final em sua obra. Quanto a Freud, desenvolverá a sua por quatro decênios após o desaparecimento de Nietzsche, o que oculta, de certo modo, sua contemporaneidade. A obra de Nietzsche, porém, desconhecida por tanto tempo, só é descoberta no final dos anos 80, quando do nascimento da psicanálise. O caso objetivo da história quer que no início do novo século sejam descobertos, portanto, a psicanálise *e* o fenômeno Nietzsche.

Este é, na verdade, o primeiro dado histórico a ser considerado ao nos prepararmos para compreender como o conhecimento de Nietzsche virá até Freud e como se tornará possível uma aproximação entre Nietzsche e Freud.

Exceto alguns sinais precursores,[9] só no início dos anos 90 e na virada do século é que toma forma o movimento de desco-

berta da obra de Nietzsche, na própria Alemanha. Mas como com Schopenhauer, ao grande silêncio sucede a moda que introduz o nome de Nietzsche nas controvérsias do mundo intelectual.[10] Este falatório é que levará o nome de Nietzsche até Freud. Não é por acaso, realmente, que termos nietzschianos aparecem neste momento na correspondência entre Freud e Fliess,[11] sem que este primeiro vestígio implique uma informação real: a terminologia nietzschiana se espalha bastante facilmente no vocabulário da *intelligentsia* da época caracterizando mesmo certo pedantismo de salão.

A grande onda da descoberta situa-se entre 1894 — data da publicação da biografia de Lou Salomé,[12] logo seguida da de Elisabeth Förster-Nietzsche (1896-1904)[13] — e 1913 — término da publicação das *Gesammelte Werke* (Obras reunidas), iniciada em 1899, com a publicação do décimo nono volume.[14] Fato simbólico: no mesmo momento em que Sigmund Freud faz sua entrada no campo científico, que começa a formular com a *Traumdeutung* (A interpretação dos sonhos), lançada em Viena, coloca-se a pedra inaugural da consagração literária da obra nietzschiana, com o início da publicação das famosas *Gesammelte Werke*, vinculando o *terminus a quo* freudiano ao *terminus ad quem* nietzschiano.

Mas se Nietzsche conquista assim seu *monumento*, ele aparece primeiro como problemática numa polêmica que, por causa de sua própria irmã, assume um aspecto escolástico. Para colocar em seus termos de origem o contexto do encontro entre Nietzsche e Freud, convém, de fato, lembrar que esta obra que desenvolve daí para a frente seu texto, se oferece à leitura, torna-se então objeto de um conflito de *propriedade*, antes mesmo que seu autor esteja morto. No início do século, todo contato com a obra de Nietzsche passa necessariamente pela intermediação de Elisabeth Förster-Nietzsche,[15] animadora da fundação Nietzsche-Archiv, que patrocina ativamente a publicação das *Obras Completas*, assim como a edição de bolso (*Taschenausgabe*) (1910-1913), que nos anos que antecedem a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) garante excepcional difusão ao texto. Este Nietzsche-Archiv, cuja história Elisabeth escreveu em 1907 com o significativo título de

O Nietzsche-Archiv, seus Amigos e Inimigos,[16] representa o ambíguo papel de um estado-maior, aliás energicamente controvertido.

Frente a ele, corrente proveniente de Basiléia e de Franz Overbeck esboça visão oposta de Nietzsche, que encontrará em 1908, na obra de Carl-Albrecht Bernouilli,[17] importante formulação. Assim, quem quisesse se familiarizar, na época da psicanálise nascente, com a vida e a obra de Nietzsche, deveria se dirigir aos trabalhos de Raoul Richter,[18] de Richard M. Meyer,[19] ou mesmo de Ernst Bertram.[20] Estas contribuições, porém, podem interferir em nosso propósito apenas como pano de fundo do conhecimento geral de Nietzsche, humo sobre o qual florescerão as relações de Freud e Nietzsche, mas que o próprio Freud se recusa a explorar.

Este fato é preciso levar em conta, como complemento negativo da explosão da difusão de Nietzsche contemporâneo de Freud, que não perde uma oportunidade de declarar solenemente que *não o leu*. Por ora, simplesmente apontemos aqui essas declarações que analisaremos mais tarde.[21]

Em 1908 Freud declara com um pouco mais de clareza que "não conhece a obra de Nietzsche".[22] Se à época era impossível não conhecer o nome de Nietzsche, cuja ressonância estava no apogeu, deve-se compreender que ele não o leu nem estudou, o que confirma uma declaração contemporânea em que observa que "nunca conseguiu estudar Nietzsche". Não que jamais tenha tido nas mãos um volume de Nietzsche, mas, de acordo com suas próprias palavras, não conseguiu "ir além de meia página" em suas tentativas de ler Nietzsche.[23]

A mesma declaração em 1914: "Eu ... me recusei o grande prazer proporcionado pela leitura de Nietzsche".[24] Desta vez, portanto, isto toma forma de penitência voluntária, que chega ao mesmo resultado de privação. Uma última confirmação em 1925, onde afirma que "evitou por muito tempo"[25] Nietzsche. Teremos que investigar as motivações desta abstinência ou penitência, seja ela fortuita ou voluntária; mas este é pelo menos fato que estabelece limite estrito à função de Freud enquanto leitor de Nietzsche.

É fato, contudo, que se firmou relação duradoura entre eles e que há um discurso de Freud sobre Nietzsche e um intercâmbio entre os dois pensamentos que Freud não nega. Se este, por-

tanto, não está senão incompletamente ligado ao conhecimento direto da obra filosófica, impõe-se que tal intercâmbio venha de outros canais que, por sua vez, devem ser examinados — pois constituem a relação historicamente determinada de Freud com Nietzsche — e integrados como condição prévia positiva a qualquer exame da questão dessa mesma relação.

Antes, portanto, de especular sobre as relações entre as obras em si mesmas[26] *in abstracto*, temos que circunscrever os teares que teceram entre Freud e Nietzsche esta relação ao mesmo tempo negada e insistente. Aí os signos da "crônica freudo-nietzschiana" assumem considerável importância, se é verdade que os *acontecimentos*, ainda que sob anódina aparência de anedotas, tramam a imagem destas relações, esboçando sua idiossincrasia histórica.

Pois bem, no período que delimitamos como inaugural da relação, dois acontecimentos maiores e ao mesmo tempo discretos fixam esta crônica. Temos que sondá-los para começar a escrevê-la e descobrir seu sentido profundo, ao mesmo tempo manifesto e oculto pela singularidade dos acontecimentos.

O "CASO NIETZSCHE" NAS QUARTAS-FEIRAS PSICANALITICAS (1)

Que Nietzsche esteja regularmente implicado na reflexão do primeiro círculo analítico é o que prova sua aparição na ordem do dia das famosas quartas-feiras da Sociedade Psicanalítica de Viena, por duas vezes, no ano de 1908. O princípio dessas reuniões era ouvir uma conferência seguida de uma discussão global, durante a qual Freud naturalmente tinha a oportunidade de tomar posição. Preciosos documentos sobre os pólos de interesse semanais dos primeiros analistas — naquele período de arroteamento entusiástico de um novo campo[27] — e, no que nos diz respeito, sobre a apreensão do fenômeno Nietzsche pelo movimento psicanalítico na origem.

De fato, em 1.º de abril de 1908, Hitschmann propõe uma leitura comentada da terceira dissertação da *Genealogia da Moral* dedicada ao tema: "Do ideal ascético". Segundo a minuta redigida por Rank,[28] conhecemos as idéias desenvolvidas sobre Nietzsche naquela ocasião. É recusado o título de filósofo a Nietzsche,

que será definido como "um moralista que se distingue, é bem verdade, por um espírito de uma acuidade pouco comum".[29] Por outro lado, assinala-se "o contraste entre seu comportamento na vida cotidiana e o tema principal de suas obras",[30] ou seja, a oposição entre a tristeza de seu caráter e a embriaguez dionisíaca que impregna sua obra. O relevo desse contraste tem por objetivo induzir uma interpretação psicologista do caso Nietzsche — isto é, um esclarecimento do conteúdo da *obra* pela vivência do *homem*.

Esta interpretação equivale, por um lado, a considerar em Nietzsche o psicólogo da moralidade; por outro lado, a fazer com que se volte contra o próprio Nietzsche homem, como objeção à sua empreitada, um diagnóstico psicanalítico: "É interessante notar que Nietzsche discerniu o essencial na psicologia do outro, mas não conseguiu enxergar que seus próprios ideais correspondiam a seus desejos irrealizados". Hitschmann acaba, por este caminho, aproximando a teoria nietzschiana do ideal ascético e o ascetismo sexual do homem Nietzsche: "Submetendo o ideal ascético à crítica e a uma interpretação psicológica, preconizando uma vida sem coações e sem considerações, ele rejeita as circunstâncias nas quais foi forçado a viver. A vida do próprio Nietzsche não é senão ascética; sua tendência ao ascetismo está relacionada à sua admiração por Schopenhauer".[31]

Isto resulta numa interpretação filosoficamente reducionista: "Nietzsche rejeitou o ideal ascético quando admitiu que, na verdade, enganara a vida e enganara a si próprio. Assim, as idéias subjetivas de um filósofo podem ser explicadas por traços e experiências pessoais dele, o que se deduz muito bem da *Genealogia da Moral*".[32] É curioso observar que Hitschmann fazia assim um uso literal e meio mecânico de uma idéia cara ao próprio Nietzsche, segundo a qual "toda grande filosofia, até hoje, foi a confissão de seu autor e (ele tenha ou não querido e observado) constitui suas *Memórias*".[33]

Estamos às voltas aí, portanto, não com uma leitura filosófica de Nietzsche, mas com um exercício de *patografia*, ao qual o texto filosófico serve de suporte como documento. Por isso, se a contribuição de Hitschmann para a compreensão das idéias de Nietzsche é decepcionante, ele expressa bem que a relação com

Nietzsche é mediana, para a psicanálise, a partir desse momento, pela patografia, isto é, pelo estudo da estrutura patológica subjacente a uma produção filosófica ou artística.

É interessante verificar, aliás, que a discussão que se segue dá lugar a uma controvérsia. Para Sadger, "Nietzsche é o exemplo típico de um sujeito tarado", e ele encontra sintomas histéricos em seus precoces "estados epileptóides sem perda de consciência".[34] Outros, ao contrário, protestam contra este enfoque reducionista e enfatizam a dívida da psicanálise para com algumas de suas idéias. Adler é o primeiro a declarar resolutamente: "De todos os filósofos importantes que nos legaram alguma coisa, Nietzsche é o mais próximo de nossa maneira de pensar".[35] Por outro lado, "ele evoca argumentos que falam contra a vinculação da filosofia a uma única neurose: o filósofo é demasiado complexo e a técnica filosófica está por essência ligada a algo completamente diferente".[36] Não é por acaso que Nietzsche, enquanto filósofo, encontra em Adler um apologista. É conhecido o papel que ele representa para o pensamento próprio de Adler: mas aqui se supõe que este fala em nome do movimento analítico e coloca Nietzsche "numa linha que vai de Schopenhauer a Freud". Além do mais, como Graf,[37] ele atribui a Nietzsche um dom particular de auto-análise: "A obra de Nietzsche contém observações que lembram aquelas que o paciente faz quando a terapia progrediu muito e ele está em condições de analisar as correntezas profundas de sua alma".

Também Federn afirma que "Nietzsche está tão próximo de nossas idéias que só nos resta perguntar o que lhe teria escapado. Ele antecipou, por intuição, certas idéias de Freud."[38]

Esta é portanto a dupla face de Nietzsche dentro do movimento analítico: por um lado, precursor distinto; por outro, caso patográfico eminente.[39] Referencial teórico e objeto de diagnóstico.

Isto nos permite situar bem melhor a posição de Freud sobre estes dois pontos que definem a problemática do discurso psicanalítico sobre Nietzsche.

Quando chega sua vez de falar, Freud começa por aproveitar para emitir um de seus comunicados estereotipados sobre a filosofia em geral: "O Prof. Freud", transcreve a ata, "insiste antes de mais nada em sua relação singular com a filosofia, cuja natureza abstrata lhe é tão antipática que finalmente renunciou a estudá-la".[40] O que é anunciar de saída que só poderia tratar-se, para Freud, de um discurso — sobre Nietzsche, neste caso — analítico.

No que se refere a Nietzsche em particular, a declaração de Freud é clara: Ele não conhece a obra de Nietzsche. Mas isto não significa falta de interesse; muito ao contrário, suas "tentativas ocasionais de lê-lo foram sufocadas por um excesso de interesse".[41] Freud nos informa aqui, portanto, que tentou por várias vezes percorrer Nietzsche, sem conseguir ficar de posse de um conhecimento global dele. Conforme estratégia estranha, cujo mecanismo desmontamos em outra obra,[42] o interesse, portanto, é que desencadeia em Freud uma reação de recuo em face da especulação. Adverte-nos, porém, de que sua singular relação com Nietzsche não é senão o eco de sua singular relação com a *coisa* filosófica.

No que se refere às antecipações, tende a anotá-las sem receio, levando-se em conta seus contatos com a própria obra, porém nega a influência: "Apesar das semelhanças que muitos levantaram entre Nietzsche e ele, Freud pode garantir que as idéias de Nietzsche não tiveram influência sobre seus trabalhos".[43] Conseqüência natural, a partir do momento em que ele garante não o haver lido! Mas é sabido que, para Freud, não se poderia insistir demais neste ponto, que implica toda a dialética com os filósofos.[44] Como que para confirmá-lo, Freud lembra "o que Nietzsche não reconheceu", ou seja, "o infantilismo e o deslocamento".[45]

Sobre este ponto, Freud mostra-se notavelmente mais prudente que os outros participantes. A abundância de elementos de diagnóstico levantados por Sadger, Graf, Adler, Federn, Rank, Stekel contrasta com a sobriedade de Freud. Este se contenta em cumprimentar Hitschmann por ter levantado "alguns problemas interessantes" referentes à "psicologia do homem Nietzsche", aos "fatores da constituição psicossexual" que "fazem um filósofo" e à "determinação subjetiva dos sistemas filosóficos, aparentemente tão objetivos", limitando-se a desejar um estudo da influência das "impressões infantis" sobre "as grandes realizações", e a

observar a precocidade dos questionamentos do jovem Nietzsche sobre o mal.

Aí se encerra a intervenção de Freud, que traduz a prudência de seu discurso sobre Nietzsche, tanto em nível filosófico quanto psicográfico.

O "CASO NIETZSCHE"
NAS QUARTAS-FEIRAS PSICANALÍTICAS (2)

Mas a sombra de Nietzsche estava certamente no ar, visto que, alguns meses depois, em 28 de outubro de 1908, ele constitui o objeto de nova conferência, quando de uma quarta-feira da Sociedade de Viena. Desta vez, a patografia vem nitidamente para primeiro plano, já que Häutler falou de *Ecce Homo,* servindo a autobiografia, aí, de documento,[46] de resto praticamente parafraseado pelo conferencista e pontuado de observações psicanalíticas.

Esta nova exposição sobre Nietzsche provoca reações análogas nos participantes: Friedmann e Frey retomam o *Leitmotiv* do precursor: "Sem conhecer a teoria de Freud, Nietzsche sentiu e antecipou muitas coisas dela",[47] enquanto se vai além do diagnóstico psicanalítico.

Freud, desta vez, parece mais eloqüente. Mas centraliza sua exposição na psicografia e na questão do diagnóstico da doença de Nietzsche. Para entender a importância desta abordagem, é preciso lembrar que "o caso Nietzsche" torna-se objeto de importante e sensacional literatura na época, como espécime bastante adequado da grande questão que a psicopatologia se coloca; a das relações entre gênio e loucura.[48] Na Alemanha, Paul Möbius apresentara, no ano da morte de Nietzsche, importante síntese sobre as relações entre "psiquiatria e história literária",[49] antes de aplicá-la a monografias, dentre as quais a de Nietzsche,[50] na qual ele sistematizava a hipótese da paralisia geral progressiva.

Não se deve ignorar que é neste preciso contexto que se vem a falar de Nietzsche durante as quartas-feiras (somente oito anos após a morte física de Nietzsche). Não foi por acaso que Hitschmann evocou Möbius em sua intervenção.[51] Quanto a Freud, é compreensível que, não sem uma certa indelicadeza para com Häutler, ele comece sua intervenção declarando que "gostaria de ter ouvido hoje um psiquiatra".[52] "A discussão", observa ele, "teria sido simples: Nietzsche era paralítico." Reconhece-se a tese em curso, à qual Möbius concedera títulos de legitimidade.

Esta curiosa observação, que dá a impressão de transferir o diagnóstico sobre Nietzsche para o plano psiquiátrico, deve ser entendida em dois sentidos: por um lado, o caso Nietzsche deve ser tratado *primeiro* no plano psiquiátrico, se se adota a tese da paralisia, antes de especular em todas as direções,[53] mas, por outro lado, os psiquiatras, através deste diagnóstico, livram-se com uma simples palavra do que constitui o problema próprio do homem Nietzsche. Assim Freud concorda que "a euforia está extremamente desenvolvida etc.",[54] mas acrescenta que "isto seria realmente simplificar demais o problema". Especialmente "é bastante contestável responsabilizar a paralisia pelo conteúdo de *Ecce Homo*". Freud, contra os esforços para encontrar traços de loucura na obra de Nietzsche, toma em 1888 (ano que antecedeu o colapso nervoso do filósofo) posição muito clara: "Nos casos em que a paralisia atingiu grandes espíritos; coisas extraordinárias foram realizadas pouco antes da doença (Maupassant). A prova de que este trabalho de Nietzsche é plenamente válido e deve ser levado a sério é a preservação da maestria da forma."[55]

Esta relativização do diagnóstico psiquiátrico é seguida do que se pode considerar um esboço da *psicografia nietzschiana*.[56] Não obstante a concisão do texto, produto de intervenção rápida (e resumida), pode-se enxergar aí o precioso embrião do que teria contido monografia freudiana sobre o caso Nietzsche. Recordemos que Freud chama de "psicografia da personalidade" a análise que permite circunscrever a identidade do sujeito produtor de uma obra através dos "elementos de afetividade", dos "complexos dependentes dos instintos" e do "estudo das transformações e dos resultados finais que decorrem destas forças instintivas."[57] Ora, Freud jamais produziu qualquer psicografia de uma personalidade filosófica: este curto relatório é um raríssimo esboço disso.

Aí não há senão elementos, na medida em que Freud verifica: "trata-se de uma pessoa cujas premissas são desconhecidas (sobre a qual nos faltam informações prévias)",[58] o que faz com

que ele continue irredutivelmente a ser "uma personalidade enigmática". Freud, porém, ressalta a fixação materna e o complexo paterno em Nietzsche[59] e o papel de Cristo como fantasia adolescente, assim como seu narcisismo fundamental, relacionado a suas tendências homossexuais.[60]

O essencial de sua idiossincrasia, entretanto, reside no desenvolvimento paralelo e inverso da doença e da lucidez. Freud considera a doença "a causa de todos os elementos perturbadores no quadro (de sua personalidade)". Graças a seu narcisismo, no entanto, ele consegue "explorar as camadas do seu ego com grande perspicácia" e fazer "uma série de esplêndidas descobertas na própria pessoa". O que está em jogo aqui é a famosa "percepção endopsíquica" que Freud coloca na base do conhecimento mítico-filosófico.[61] A raiz pulsional de Nietzsche "psicólogo" estaria no desenvolvimento da percepção endopsíquica alimentada pelo narcisismo sob o efeito reativo da doença. Por este caminho, Freud atribui a Nietzsche o título reivindicado por ele próprio de "primeiro psicólogo",[62] na medida que, através do diagnóstico, a homenagem se faz vibrante: "O grau de introspecção atingido por Nietzsche não foi atingido por ninguém antes dele, e sem dúvida nunca mais o será". Jones, atento às modulações da fala freudiana, comenta: "Aí está, sem dúvida, um belo cumprimento saído da boca do primeiro explorador do inconsciente",[63] que é, aliás, avaro em cumprimentos. A sagacidade nietzschiana se situaria, assim, nos confins da introspecção e da projeção, na medida que, progredindo a doença, "Nietzsche não se contenta em discernir conexões exatas; ele projeta para o exterior, como uma exigência de vida *(Lebensanforderung)*, o que descobriu sobre sua própria pessoa", universalizando assim sua experiência. Daí a gênese da obra: "É assim que nascem os produtos desconcertantes, mas no fundo corretos, das reflexões nietzschianas."

Pouco antes do colapso, Nietzsche lançara o opróbio contra a tendência dos críticos, que estavam começando a descobri-lo, a se centrarem em seus problemas pessoais em detrimento de sua obra: "O que lhes interessa não é *o que digo,* mas o fato de *ser eu a dizê-lo,* e a razão pela qual sou justamente eu quem vim a dizê-lo... Julgam-me para não terem que se ocupar com minha obra; explicam sua gênese — e pensam tê-la rebatido suficientemente."[64] Este testemunho é duplamente interessante.

Por um lado, vemos que a tendência a se observar o homem Nietzsche para explicar a obra é uma constante, desde a origem, do discurso sobre Nietzsche; de sorte que o discurso psicanalítico o prolonga à sua maneira. Tendência esta naturalmente agravada pelo colapso mental que vinculou a questão da obra à do "caso".

Mas, por outro lado, vislumbramos como o discurso analítico, principalmente o de Freud, permite ultrapassar os limites de um discurso centrado em sua personalidade, se é verdade que o recurso ao homem não serve para "rebater" a obra mas sim para esclarecer suas condições pulsionais. Neste sentido o discurso analítico sobre Nietzsche, por mais embrionário que seja, permite dar corpo à necessidade que o discurso dos "críticos" entrevia ao desviá-lo, esclarecendo a obra por sua gênese, sem fazer com que uma desabone insidiosamente a outra. Talvez somente Freud estivesse em condições de explicar a ligação sem cair no reducionismo de uma "chave" que, ao permitir abrir a obra, mataria o seu texto.

Deve-se notar, por um lado, que o diagnóstico de Freud não se pronuncia a favor de uma neurose: "Não há indícios de sofrimento neurótico", verifica ele. E, por outro lado, ele sempre recorre ao diagnóstico psiquiátrico, não minimizando em absoluto "o papel que representa a paralisia na vida de Nietzsche". A ponto de esboçar, para concluir seu diagnóstico, uma ligação entre paralisia e aptidão para a auto-análise: "O processo de afrouxamento devido à paralisia é que o tornou capaz — extraordinária realização — de passar através de todas as camadas e discernir as pulsões que estão na base (de qualquer coisa). Assim, ele colocou sua disposição paralítica a serviço da ciência".[65] Surpreendente sugestão que vincularia a viagem genealógica de Nietzsche ao caminho da dissolução, selando a temporalidade da obra e a da doença, a tal ponto que o originário, enquanto busca, nasceria de um afrouxamento patológico, gerador de uma inteligibilidade de *Trieb.*

Mas não há apenas um diagnóstico clínico neste denso texto. Freud reafirma aí, em termos ainda mais expressivos que na vez anterior, sua relação de leitor com Nietzsche: "Freud gostaria de observar que ele nunca conseguiu estudar Nietzsche: em parte por causa da semelhança que suas descobertas intuitivas têm com nossas árduas pesquisas, e em parte devido à riqueza de conteúdo de suas obras, o que sempre impediu Freud de ir além de meia página em suas tentativas de ler Nietzsche".[66] Dupla razão estranhamente cumulativa, procedente do temor de ler Nietzsche, do medo de produzir um curto-circuito no parto da verdade analítica, como é explicitado em outra parte,[67] e do temor de ser afogado pela inflação especulativa. Dupla desculpa para não acompanhar Nietzsche naquela viagem cuja importância e interesse Freud acaba todavia de mostrar, com um desenvolvimento que supõe certa familiaridade. Mas podemos considerarmo-nos inteirados, se tomarmos Freud ao pé da letra: ele nunca leu mais que meia página de Nietzsche. É verdade que este talvez seja o espaço ocupado por algum aforismo contundente e inolvidável: mais do que o bastante para penetrar em Nietzsche![68]

ENCONTRO DE WEIMAR: A CRÔNICA NIETZSCHEO-FREUDIANA

Em 1911, quando do Congresso de Psicanálise de Weimar, ocorreu um importante acontecimento na história das relações entre Nietzsche e a psicanálise.

Nos dias 21 e 22 de setembro de 1911, o Congresso se reuniu em Weimar, que acontece ser a capital dos estudos nietzschianos. Aí, com efeito, Elisabeth Förster-Nietzsche mantinha seu estado-maior. Onze anos depois da morte do irmão, a quem assistira durante a sobrevivência física,[69] ela geria a obra dele com plena consciência de seu direito de propriedade.

Eis então, por um acaso histórico e geográfico, que as bases freudianas instalam sua sede na cidadela nietzschiana, nos mesmos locais onde Nietzsche passara seus últimos anos, num lugar que, simbolicamente, também guardava as marcas do grande Goethe.[70] Como vimos, já se tratara de Nietzsche nos simpósios

dos anos anteriores. Surge a idéia de que é imprescindível uma visita. Delegam então a dois "deputados" que vão até a irmã de Nietzsche para prestar, em nome da psicanálise, uma homenagem ao grande pensador de Weimar. Jones recorda sumariamente este episódio, que marca época nos anais freudo-nietzschianos: "Sachs e eu aproveitamos nossa estada em Weimar para irmos ver a sra. Förster-Nietzsche, irmã e biógrafa do grande escritor. Sachs falou-lhe de nosso Congresso e das semelhanças existentes entre certas idéias de Freud e as de seu ilustre irmão".[71] Não se poderia deixar passar a oportunidade de atribuir àquele *precursor* comprovado e reconhecido uma espécie de confirmação de reconhecimento, junto a sua intérprete autorizada (senão a mais autorizada) e oficial, que Jones evoca como investida de uma função, "irmã e biógrafa"!

No que, então, pôde consistir a entrevista? Jones a evoca numa frase bem curta: tratou-se do Congresso e "das semelhanças (. . .) entre certas idéias de Freud e certas idéias de Nietzsche". Já que se evocavam estas famosas semelhanças, era preciso mesmo informar disso a parte aparentada. Os termos usados por Jones são significativos: eles correspondem à estrita formulação freudiana das afinidades filosóficas e não pressupõem nada além de uma constatação de analogia.

Jones não nos informa sobre a resposta da interessada, o que parece indicar que a entrevista foi breve. E poderia ser de outro modo?

Antes de mais nada, a psicanálise enquanto conteúdo teórico devia ser-lhe pouco familiar e suspeita por sua origem. Sua apreciação de Freud podia ser um pouco ofuscada pelo contexto anti-semita. Seu falecido marido, Bernhard Förster,[72] tivera papel ativo na campanha de 1881, durante a qual foram colhidas 250.000 assinaturas pedindo a Bismarck para interromper a imigração judaica para a Alemanha, e ela própria compartilhava das idéias dele antes de se tornar uma fervorosa êmula do hitlerismo. Eis então a mensagem que lhe levavam os dois deputados daquela "ciência judaica": que ela admitisse um parentesco com a cara filosofia de seu nobre irmão. Anúncio que deve deixá-la no mínimo cheia de reservas.

Isto não é tudo: a visita dos dois emissários coincidiu com a notícia de que Lou Andreas-Salomé estava em Weimar. De fato, foi por ocasião deste congresso que ela estabeleceu efetivamente contato com Freud.[73] Ora, entre as duas mulheres reinava uma velha e rude rivalidade, cujo motivo era Friedrich Nietzsche. Uma rivalidade que datava de uns trinta anos, desde aquele ano de 1882 em que tivera início o curioso idílio entre Nietzsche e Lou. Motivo visivelmente afetivo: ela vira aquela estrangeira penetrar na tão restrita intimidade — ciumentamente mantida por ela própria — de seu irmão; provocar uma de suas raras paixões e depois instalar-se em Tautenburgo.[74] Ela assistira aos efeitos nocivos, sobre o irmão, da degradação de suas relações e depois estimulara o ressentimento de Nietzsche. Após a morte mental do irmão, e desde antes de seu desaparecimento físico, porém, o motivo da rivalidade se repetira no plano filosófico, quando Lou lançou a biografia dele, em 1894, disputando a partir daquele momento com sua irmã e "hagiógrafa" o direito de propriedade sobre a verdade nietzschiana.

A chegada da inimiga despertaria, como se pode prever, muitas animosidades. Estabeleceu-se a partir de então uma deplorável associação entre a imagem abominada de Lou Salomé e o movimento analítico, por transferência de afeto negativo de uma representação a outra! Peters evoca justamente este contexto: "Lou, é claro, evitava cuidadosamente sua grande adversária. Ela deve ter-se divertido quando soube que dois dos mais próximos colaboradores de Freud visitaram Elisabeth e lhe disseram que seu célebre irmão havia antecipado inúmeros achados de Freud. Conhecendo o virulento anti-semitismo de Elisabeth, Lou podia vê-la torturar-se com a idéia de que o nome do irmão estivesse associado ao de Freud."[75]

Esta não era seguramente uma recomendação que poderia facilitar os contatos. Elisabeth podia mesmo suspeitar aí de malévola intervenção da rival: "Iria ela enlamear o nome de seu irmão, associando-o à psicanálise?".[76] Os dois mensageiros foram portanto recebidos bem friamente, como se fossem manifestações do duplo demônio da ciência judaica e da intrigante Lou, aproximadas numa cumplicidade misteriosa e inquietante! Como se vê, o contexto quase não se prestava, no começo do

século, a uma aproximação oficial, e a entrevista não teve conseqüências.

Mas, do lado freudiano, que significava, então, esse passo? É preciso enxergar nesta homenagem tão marcante uma notável exceção à política geral de desconfiança em relação aos sistemas filosóficos?

De fato, é preciso dar a este episódio sua dimensão exata. Embora ele seja valioso como registro para uma crônica freudo-nietzschiana, convém não valorizá-lo demais, mas principalmente captar nesta oportunidade elementos de compreensão sobre a atitude freudiana em relação a Nietzsche.

Observamos antes de mais nada o aspecto conjuntural. Considerando-se o ambiente que Elisabeth criara em Weimar, seria bem difícil furtar-se a um procedimento tradicional. "A vila Silberblick (sede dos Arquivos Nietzsche, onde Nietzsche vivera seus últimos anos) tornava-se rapidamente o ponto de encontro de tudo o que a Alemanha possuía em termos de artistas, escritores e poetas de algum renome... A peregrinação a Weimar era obrigatória para todos os admiradores de Nietzsche na Alemanha, e número crescente de estrangeiros cultos subia a colina para apresentar suas homenagens à irmã de Zaratustra".[77]

Esta "estava determinada a promover um movimento Nietzsche". Por isso "ela recebia todas as tardes de sábado e concedia audiências aos admiradores de Nietzsche".[78] Não recebera ela a visita de dignatários persas êmulos de Zaratustra, de professores americanos, de estudantes indianos e de eruditos japoneses? Deputados desta ciência nova que se batizava "psicanálise" só fizeram ocupar um lugar nesta ciranda heteróclita que se dançava em volta de Nietzsche.

Esta atinge de fato seu apogeu nos anos que antecedem a guerra mundial, quando se assistirá ao desenvolvimento de um verdadeiro "culto de Nietzsche".[79] Visitar os Arquivos ou assinar o livro de ouro não supunha, aliás, obediência nietzschiana: isto era, em última análise, a expressão de um ritual através do qual a *intelligentsia* reconhecia o valor "Nietzsche", no local onde ele era reverenciado.

Peters lembra seu contexto objetivo: "O nome de Nietzsche foi citado amiúde em discussões oficiosas durante o Congresso

de Weimar. Geralmente todo mundo sabia que a irmã de Nietzsche, Elisabeth, morava na cidade e era a enérgica diretora dos Arquivos Nietzsche, fundados por ela".[80] Trata-se portanto de objetivar por meio de uma pequena apresentação oficial aquilo que não passava de alusões oficiosas: mas precisamente o aspecto oficial da delegação limita seu sentido. Simples contato diplomático com o santuário oficial, que está longe de exprimir, apesar de sua pretensão exclusivista, a efervescência do primeiro nietzscheísmo, que explode a partir desta época. A brevidade do "comunicado" final de Jones é portanto finalmente justificada por aquilo que é uma formalidade: algo como uma troca de informações.

Tudo leva a crer que não houve decepção, porque quase não se havia investido nesse passo, simples prolongamento das Atas do Congresso. A entrevista, em sua fria objetividade, bastou-se a si mesma, portanto: não ponto de partida para algum pacto entre freudianos e nietzschianos, mas simplesmente ponto de contato, atestado das similitudes, aliás não referendado pela outra parte.

Não vejamos nisso, portanto, nenhum termo de compromisso, nem mesmo uma infração do grande princípio freudiano de abstinência filosófica. É justamente neste mesmo Congresso de Weimar que Freud manifesta sua frieza para com a tentativa de interpretação hegelianizante da psicanálise por Putnam. É a propósito disto que Jones, que faz as vezes de delegado, declara: "A maioria de nós não via a necessidade de adotar uma doutrina filosófica particular, qualquer que fosse ela".[81] Principalmente Hegel, se poderia dizer, mas Nietzsche também não.

Resta o significado do acontecimento, limitado porém preciso: Nietzsche é o único filósofo contemporâneo a ser objeto de semelhante manifestação de respeitosa simpatia por parte do movimento analítico oficial, quando de sua institucionalização.

O fato, por seu caráter ao mesmo tempo insólito e natural, simboliza a relação oficial, ao mesmo tempo exterior e meio obsequiosa, que Freud tolerou com a Escola de Nietzsche. Apesar de sua pouca atração pela irmã do mestre — à qual, em particular, ele lança alguns dardos[82] —, dirige-se a ela como à autoridade de certo modo administrativa da nietzscheologia, como

se finalmente esta relação se acomodasse melhor à sua política em face de Nietzsche que um contrato mais íntimo, ou até mesmo evitá-lo. Era mesmo com esta fachada que convinha então abordar suas relações.

Mas por trás desta fachada, que reduz a questão a um intercâmbio diplomático entre duas instituições, existe, todavia, a realidade do nietzscheísmo vivo que faz frutificar, para Freud, intimamente, e sob a influência de certos membros de seu círculo mais chegado, a idéia das afinidades eletivas entre os dois homens e os dois pensamentos. Existe, por outro lado, aquilo que Freud diz de Nietzsche, ele que afirmou não havê-lo lido. Agora, portanto, é em direção ao encontro pessoal de Freud e Nietzsche que convém orientar-se,[83] pois esta é a condição prévia para abordar o confronto sistemático dos temas e dos pensamentos.[84]

NOTAS

1. V., adiante Introdução e o capítulo 1 da primeira parte.
2. *In: O Crepúsculo do Ídolos*, "Incursões de um extemporâneo", aforismo 16, que denuncia o filisteísmo alemão; "Outra coisa que não posso ouvir é um famigerado 'e' (*berüchtigtes 'und'*): os alemães dizem 'Goethe *e* Schiller', receio que eles digam 'Schiller e Goethe'... Existem 'e' ainda piores; escutei com meus próprios ouvidos, é bem verdade que somente entre professores universitários: 'Schopenhauer *e* Hartmann'." (*SW*, VIII, 141).
3. *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, PUF, 1976. Pode-se considerar o presente trabalho como seqüência direta desta obra. Indicaremos em cada ponto a correlação entre ambos, a fim de ressaltar esse prolongamento.
4. V., *infra*, os mediadores, pp. 17 e ss. e pp. 46 e ss.
5. *Op. cit.*, pp. 136-7.
6. *Op. cit.*, 2.ª parte, cap. V, pp. 205 e ss.
7. O que explica o destino que reservamos a Nietzsche no quadro geral da investigação sobre Freud e os filósofos, indicando simplesmente sua presença na obra anterior, enquanto o regime geral da relação freudiana com os filósofos se aplica aí: deste ponto de vista, a relação com Nietzsche confirma o esquema global. Em contrapartida, o caso particular de Nietzsche merece ser destacado e tratado à parte, pois implica um confronto global das problemáticas. Nesse sentido, a primeira parte da presente obra prolonga a abordagem experimentada na obra anterior, aplicando-se a Nietzsche, enquanto a segunda parte questiona as duas

problemáticas independentemente da leitura imediata de Freud (*Infra*, pp. 87 e ss.).

8. 1844-1856.

9. V., principalmente, o início da celebridade de Nietzsche e seus contatos com Georg Brandes, na primavera de 1888. Segundo Halévy, "foi durante os mesmos meses, por uma singular coincidência, que pegou fogo no cérebro dele e na massa, até então incerta, do público." (*Nietzsche*, p. 528).

10. V. Bianquis, Geneviève. *Nietzsche en France*, pesquisa premiada pela *Nietzsche Gesselschaft*, 1928 (publicada em 1929).

11. V., *infra*, p. 43, a carta de 21 de setembro de 1897. Num manuscrito datado de 31 de maio de 1897, Freud usa o termo "super-homem"; v. p. 79, *infra*.

12. *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien.

13. *Das Leben Friedrich Nietzsches*, Leipzig, t. I, 1896; t. II, 1, 1897; t. II, 2, 1904. Obra relançada em versão reduzida em 1912 e 1914 (2 tomos).

14. Lançada em Leipzig pelo editor Naumann.

15. Desde antes da Primeira Guerra Mundial, o domínio de Elisabeth sobre a gestão da obra do irmão é consumado por um processo irresistível. Em 1893, ela fez Peter Gast desistir de suas pretensões em relação à obra do irmão — podendo usá-la mais tarde, depois da renúncia voluntária de Koegel. Ela moveu um processo de intenção permanente contra Overbeck, acusando-o finalmente de haver perdido o manuscrito de *A Vontade de Poder*, inacabado, até sua morte, em 1908. Nesta data, ela consegue a exclusividade da propriedade literária das obras de seu irmão, inclusive da correspondência dele, graças a uma decisão do tribunal de Iena proibindo a publicação de todo e qualquer trecho da correspondência particular sem a autorização do autor, o que impediu Bernouilli de publicar, no segundo volume do seu trabalho (*supra*, p. 18, n. 2), cartas importantes de Gast a Overbeck (em 1895, ela havia retirado de sua mãe os direitos à propriedade literária sobre as obras do filho). Em 23 de maio de 1908, foi oficialmente reconhecida a existência de uma Fundação Nietzsche, instituição científica e cultural sem fins lucrativos, que recebera generosa doação do mecenas sueco Thiel.

No que se refere à difusão das obras de Nietzsche, lembremos que, enquanto o filósofo era vivo, a tiragem delas não atingia mil exemplares. V. as disputas de Elisabeth com os editores de seu irmão, em 1891. Schmeitzner declarou ter colocado em liquidação os exemplares não vendidos. Naumann enumera 2.800 exemplares vendidos em 6.200 impressos para quatro obras, *A Genealogia*, *Além do Bem e do Mal*, *O Caso Wagner* e *O Crepúsculo*, e Nietzsche ficava devedor. O balanço de Fritzsche, o terceiro editor de Nietzsche, não era mais satisfatório. Em 1893, muda tudo: Naumann anuncia a Elisabeth um afluxo de pedidos de escritos de Nietzsche que requer uma edição das obras e uma biografia. O montante dos direitos autorais sobre os primeiros volumes publicados foi

considerável. Edições francesa, inglesa e americana são previstas, tendência que atinge seu auge durante a guerra: foram vendidos 11.000 exemplares de *Zaratustra*, em menos de seis semanas, e 40.000 no ano de 1917!

16. *Das Nietzsche-Archiv, seine Freunde und Feinde*. Encontra-se numa brochura de 1910, *Nietzsches Werke und das Nietzsche-Archiv*, publicada em Leipzig, um relatório dos trabalhos da fundação, documento da "tradição weimariana" (Andler, *Nietzsche, Sa vie et sa Pensée*, t. II, p. 8, n. 1).

17. *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, Iene, 2 vols., 1908.

18. *Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk*, 1903.

19. *Friedrich Nietzsche, sein Leben und seine Werke*, 1913.

20. *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, 1919.

21. V., *infra*, 1.ª parte, caps. I e II, p. 40 e pp. 68 e ss.

22. Sessão da Sociedade Psicanalítica de Viena de 1.º de abril de 1908. *In*: *Les Premiers Psychanalystes*, Gallimard, t. I, p. 372.

23. Sessão da Sociedade Psicanalítica de Viena de 28 de outubro de 1908. *In*: *op. cit.*, t. II, p. 36.

24. *GW*, X, 53, *In*: *História do Movimento Psicanalítico*.

25. *GW*, XIV, 86, *In*: *Selbstdarstellung* ("Estudo Autobiográfico").

26. V. 2.ª parte.

27. Publicados em francês com o título *Les Premiers Psychanalystes, Minutes de la Société Psychanalytique de Vienne*, Gallimard, t. I: *1906-1908*; t. II: *1908-1910* (Trad. fr. 1976, 1978 e 1979).

28. Otto Rank, secretário da Sociedade, era encarregado de registrar as sessões. Sobre o importante papel de Rank entre Nietzsche e Freud, v., *infra*, pp. 47-52.

29. *Op. cit.*, t. I, Minuta n. 75, p. 368.

30. *Op. cit.*, p. 369.

31. Hitschmann toma o termo ao pé da letra, já que precisa que "não se sabe de nenhuma relação (sexual) dele com uma mulher, exceto uma ocasional visita a prostitutas" (*Ibid.*).

32. *Op. cit.*, pp. 369-70.

33. *Além do Bem e do Mal*, 1.ª parte, af. 6, *SW*, VIII, 12.

34. *Op. cit.*, p. 370. Sadger chega a sugerir que a *Herrenmoral* (Moral dos senhores) está relacionada com o fato de ele ser "o único homem da família". (*Ibid.*)

35. *Op. cit.*, *ibid.* Sobre o sentido de Nietzsche para Adler, v., *infra*, pp. 44-45.

36. *Op. cit.*, pp. 370-1.

37. "Suas obras constituem um autotratamento." *Op. cit.*, p. 371.

38. *Op. cit.*, p. 372.

39. Depois de Freud, também intervém Rank, que insiste na importância, para ele, "da pulsão sádica (masoquista) e sua repressão", que verificaria o duplo aspecto de seu caráter atestado pelos biógrafos: por um lado, "sua fineza, cortesia e meiguice"; por outro, "sua glorificação

da crueldade e do espírito de vingança" (*sic*). O dom de autoterapia seria explicado por uma transferência interiorizante. *Op. cit.*, pp. 373-4.

40. *Op. cit.*, p. 372.

41. Sobre estas tentativas, v., *infra*, p. 40.

42. V. *Freud, la Philosophie et les Philosophes, passim.*

43. Comparar esta declaração com os enunciados posteriores. V., *infra*, 1.ª parte, cap. II, pp. 68-70.

44. V. o papel da referência filosófica enquanto intuição antecipadora e legitimadora, analisada em nossa obra, 2.ª parte, pp. 125 e ss.

45. *Op. cit.*, p. 373.

46. *Les Premiers Psychanalystes*, t. II, Minuta n. 56, pp. 30 e ss. Estiveram presentes Adler, Deutsch, Federn, Hollerung, Joachim, Rank, Rie, Sadger e Steckel. *Ecce Homo*, texto canônico da hagiografia weimariana, acabara de ser reeditado, naquele ano de 1908, em edição de luxo, de tiragem limitada.

47. *Op. cit.*, p. 34.

48. No mesmo momento, no início do século, eram lançados os trabalhos de Augustin Cabanès, na França, de G.M. Gould, nos Estados Unidos, e, principalmente, de Paul Mobius, na Alemanha. Sobre esta moda, v. a exposição de Grmek, *Histoire des Recherches sur les Relations entre Génie et Folie* (História das Pesquisas sobre as Relações entre Gênio e Loucura), reproduzida na *Revue d'Histoire des Sciences*, t. XV, n. 1, 1962.

49. *Psychiatrie und Literaturgeschichte*, Leipzig, 1901.

50. De fato, Mobius é que tornou público o diagnóstico de paralisia geral progressiva em sua monografia publicada em 1901, em Wiesbaden, *Über das Pathologische Nietzsche*. Na época, os boletins médicos das casas de saúde de Iena e Basiléia ainda não estavam publicados: só o seriam em 1930, em Heidelberg, por Podach, *in: Nietzsches Zusammenbruch*. Observemos que Elisabeth Förster-Nietzsche se opôs a esta tese, *in: Dereinsame Nietzsche* (1914) e até em 1932 (Cohen, P. e Förster-Nietzsche, E. *Um Nietzsches Untergang*). V. também, Hildebrandt, Karl. *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk*, 1926.

51. *Op. cit.*, t. I, p. 368.

52. *Op. cit.*, t. II, p. 35.

53. Ver a diversidade dos diagnósticos, quando das duas sessões, que vão da neurose obsessiva à paranóia.

54. Alusão ao estado de euforia que, de acordo com o diagnóstico psiquiátrico, precede a crise de paralisia cerebral. De fato, durante as semanas que antecedem seu colapso, Nietzsche exprime particular vivência de bem-estar, que culmina por volta de outubro de 1888, três meses antes da crise de 3 de janeiro de 1889 (Cf. a antologia feita por Jaspers, Karl. *Nietzsche*, 1.º livro, Gallimard, col. "Tel", p. 104). V., também, a euforia que se segue à crise: Overbeck encontrou Nietzsche "em seu quarto mobiliado (em Turim), cantando, gritando sua glória, martelando o piano com os cotovelos para acompanhar seus brados e rugidos" (*In:* Halévy, Daniel. *Nietzsche*, p. 526). Para uma abordagem psicanalítica da paralisia geral, v. Ferenczi e Hollos, *Zur Psychoanalyse der paralytischen Geistesstörung. Beihefte zur internalen Zeitsschrift für Psychoanalyse*, Nr. 5.

55. Observemos que nisso Freud se opunha à tese dominante que se inclinava à interpretação de uma patologia precoce em Nietzsche (Cf. Möbius, Hildebrandt, Podach). V. Landsberg, Paul-Louis, "Essai d'Interprétation de la Maladie Mentale de Nietzsche", 1934, *in: Problèmes du Personnalisme*, 1952, pp. 194-7.

56. V., *infra*, no episódio Arnold Zweig, as objeções finais de Freud a semelhante empreitada, pp. 42-44.

57. *In: O Interesse da Psicanálise, GW*, VIII, 407. Sobre o princípio da patologia filosófica, v. *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, pp. 84 e ss.

58. Objeção básica reafirmada até 1934, v., *infra*, p. 43.

59. "Em sua infância, uma coisa predomina: ele perdeu o pai muito jovem e cresceu numa família de mulheres (...) Em sua autobiografia, Nietzsche mata o pai mais uma vez." (*Ibid.*).

60. "Completamente afastado da vida pela doença, ele se volta para o único objeto de pesquisa que lhe resta e do qual, como homossexual, está, de qualquer modo, mais próximo: o ego. E começa, assim, com grande perspicácia — com percepção por assim dizer endopsíquica — a explorar as camadas do seu ego" (pp. 44-5).

61. V. a carta a Fliess, de 12 de dezembro de 1897, e à *Psychopathologie de la Vie Quotidienne (Freud, la Philosophie et les Philosophes*, 1.ª parte, livro II). O valor de Nietzsche estaria no fato de ele exprimir prototipicamente o mecanismo da filosofia, que consistia em projetar "para o exterior como uma exigência de vida (*Lebensanforderung*) o que descobriu sobre sua própria pessoa" (p. 36). Comparar com a gênese dos "mitos endopsíquicos": "A obscura percepção interna, pelo sujeito, de seu próprio aparelho psíquico, provoca ilusões que, naturalmente, são projetadas para fora (*O Nascimento da Psicanálise*, p. 210)".

62. Sobre o sentido da fórmula de *Humano, Demasiado Humano*, v., *infra*, 2.ª parte, pp. 131 e ss.

63. *Vida e Obra de Sigmund Freud*, t. II, p. 365.

64. Texto de *Vontade de Poder*, datável de 1887 (XIV, 2.ª parte, § 227, ed. Kröner; trad. fr. Bianquist, G., t. II, p. 61, § 159).

65. *Op. cit.*, p. 37.

66. *Op. cit.*, p. 36. Sobre estas tentativas, v., *infra*, p. 43.

67. V., *infra*, pp. 69-70.

68. V. alguns desses aforismos, *infra*, cap. II.

69. Após a permanência de Nietzsche em sanatórios, ele viveu em Naumburg. Após a morte da mãe em 1897, graças a Meta von Salis, viveu numa vila que sua irmã comprou em seu nome perto de Weimar (para os detalhes do caso, v. Peters, H. F. *Nietzsche et sa Soeur Elisabeth*, cap. 18, "La villa Silberblick", pp. 234 e ss.).

70. Goethe viveu em Weimar (1776-1832), onde manteve o precioso círculo (do qual, segundo Nietzsche, participou sua avó) graças ao duque Karl-Auguste de Weimar. Elisabeth sonhava converter o duque Wilhelm-Ernest ao culto de Nietzsche, Goethe moderno (cf. a autobiografia redigida por Nietzsche, no fim da vida, para Georg Brandes).

71. *Op. cit.*, t. II, p. 90.

72. Bernhard Förster, discípulo de Wagner, conheceu Elisabeth em Bayreuth, casou-se com ela em 1883 e levou-a para o Paraguai, onde dirigia uma colônia alemã que pretendia regenerar a Alemanha, a *Nueva Germania.* Acabou se suicidando em 1889, depois do fracasso financeiro da empresa. V. Peters, *op. cit.*, principalmente a segunda parte, pp. 147 e ss. Nietzsche nunca apreciou muito o cunhado.

73. Ela lhe foi apresentada por Bjerre. V., *infra*, pp. 46-51, sobre o papel de Lou, mediadora de Nietzsche.

74. É durante esta estadia no santuário de Nietzsche, no verão de 1882, que culminou a aventura deles, cujos avatares são conhecidos (Cf. o *Lebensrückblick* de Lou e Peters, H. F. *Ma Soeur, Mon Épouse (Minha Irmã, Minha Esposa)*, Gallimard, 2.ª parte, pp. 79 e ss.).

75. Peters, H. F. *Ma Soeur, Mon Épouse*, Gallimard, p. 275.

76. Peters, *ibid.*

77. Peters, H. F. *Nietzsche et sa Soeur Elisabeth*, p. 248.

78. Peters, *op. cit.*, p. 282.

79. V. Peters, *op. cit.*, cap. 22, pp. 280 e ss. Os funerais de Nietzsche foram muito solenes e, em 1924, considerou-se a possibilidade da construção de um monumento e de um estádio olímpico!

80. *Op. cit.*, pp. 274-5.

81. *Op. cit.*, t. II, p. 90. V. a análise do episódio Putnam em nossa obra anterior, pp. 46-9.

82. Sob a forma de diagnóstico, na sessão da Sociedade Psicanalítica de Viena, de 1.º de abril de 1908: "A irmã de Nietzsche lembra-lhe aqueles pacientes que se prepararam (a cada sessão psicanalítica) a fim de evitar que algo de imprevisto venha à baila" (*Op. cit.*, p. 373). Esta é a caracterização da atitude defensiva e dogmática da interpretação da escola weimariana, com a qual, pouco depois, ele travava relações diplomáticas.

83. V. 1.ª parte: "Freud e Nietzsche".

84. V. 2.ª parte: "Nietzsche e Freud".

PRIMEIRA PARTE

FREUD E NIETZSCHE

1.

FREUD FRENTE A NIETZSCHE: GÊNESE DE UM ENCONTRO

> Acabo exatamente de pegar as obras de Nietzsche, onde encontrarei, espero, palavras para muitas coisas que permanecem mudas em mim. . .
>
> FREUD

DE UMA TRESVALORAÇÃO A OUTRA

Ao chegar ao fim de sua obra, Nietzsche escreve, como que para exprimir seu sentido e seu termo: "Turim, 30 de setembro de 1888, dia em que o primeiro livro da *Tresvaloração de todos os valores* foi concluído".

Ao chegar ao ponto crítico onde se revela o impasse de sua teoria das neuroses, pela descoberta da fabulação na cena de sedução, Freud escreve a Fliess de Viena, em 21 de setembro de 1897: "Não acredito mais em minha *neurotica** (. . .) Nesta *derrocada geral de todos os valores,* só a psicologia permanece intacta. O sonho conserva certamente seu valor, e cada vez dou mais importância a meus primeiros passos na metapsicologia."[2]

Assim, a menos de uma década de distância, ao expressar a crise decisiva donde sairá a psicanálise, em plena gestação de seu "filho ideal, filho problema", que ele batiza de metapsicologia, na hora em que se encontra na pista da teoria fundadora

* Histórias contadas pelos pacientes neuróticos. (N.T.)

do desejo, Freud reencontra espontaneamente em sua pena a expressão pela qual Nietzsche denominara seu projeto. O simples fato de a linguagem nietzschiana, mesmo que pela virtude da metáfora, impor-se para denominar este cataclisma donde sairá um discurso novo, simboliza uma afinidade de procedimentos. Indica o interesse em questionar a convergência e a divergência dessa tresvaloração dos valores na psicologia, à qual Sigmund Freud ligou seu nome, com aquela que Friedrich Nietzsche consumiu por sua crítica da moral.

Isto supõe, porém, além da aproximação objetiva da psicanálise e do nietzscheísmo evocada na introdução, remontar à origem da relação pessoal do homem Freud com Nietzsche, que este cruzamento de linguagens materializa.

Freud aprecia bastante esta metáfora axiológica de tom nietzschiano para empregá-la na mesma época na teoria do sonho. Examinando o "trabalho do sonho" através de seus "meios de representação",[3] Freud passa a tratar da relação entre o pensamento do sonho e seu conteúdo. Ora, ao chegar nisso, observa notável contraste entre a "intensidade sensível" ou "vivacidade" das imagens do sonho e a "intensidade psíquica dos elementos correspondentes no pensamento do sonho" ou seu "valor psíquico" (*psychische Wertigkeit*).[4] Chega então a afirmar: "A intensidade destes elementos nada tem a ver com a intensidade daqueles; acontece de haver entre o material onírico (*Traummaterial*) e o sonho uma completa "tresvaloração de (todos) os valores psíquicos" (*Umwertung der psychischen Wertigkeiten*).

Em outras palavras: "Enquanto o trabalho do sonho se realiza, a intensidade psíquica das idéias e das representações que passam por ele se transporta para outras que, a meu ver, não têm direito algum (*Anspruch*) a semelhante acentuação (*Betonunq*)."[5] Trata-se aí do deslocamento (*Traumverschiebung*) que Freud batiza também de "transmutação dos valores psíquicos". Esta é a caracterização de todo o trabalho de deformação e de obscuridade que define a linguagem do sonho. Assim, Freud não encontra melhor expressão que a nietzschiana para caracterizar este processo maior do trabalho do inconsciente onírico.

Isto, no entanto, é apenas uma metáfora: o que Freud chama de "valor psíquico" (*Wertigkeit*, e não *Wert*) é sua intensidade

ligada ao "interesse" que uma representação provoca. É então a acentuação do afeto que por deslocamento vai produzir, por transferência, o transtorno das intensidades que, por sua vez, vai determinar a mudança global da fisionomia do sonho, cuja *arbitrariedade* Freud assinala na fórmula anterior.

Anotemos, em todo caso, que a expressão principal da axiologia nietzschiana serve para exprimir espontaneamente em Freud as mudanças essenciais, aquela dos "valores teóricos" e aquela dos "valores psíquicos". Como se deu então este empréstimo de linguagem?

EMPRESTIMO DE LINGUAGEM PARA DIZER O INDIZÍVEL

A partir do final do século, constituem-se círculos nietzschianos na Alemanha, como em Berlim, onde leciona Fliess, o círculo do qual faz parte Koegel, futuro diretor dos Arquivos Nietzsche entre 1894 e 1897.[6] Pois bem, descobrimos numa carta a Wilhelm Fliess a prova de que Freud, no início do século, era um daqueles que se interessavam por Nietzsche. Em 1.º de fevereiro de 1900, Freud conclui uma longa missiva a Fliess confiando-lhe: "Acabo exatamente de pegar as obras de Nietzsche onde encontrarei, espero, palavras para muitas coisas que permanecem mudas em mim (*die Worte für vieles, was in mir stumm bleibt*), mas ainda não abri o livro. No momento, estou preguiçoso demais."[7]

Documento precioso, tomado como testemunho espontâneo, no fluxo da confidência familiar. Encontramos nele esta notável fórmula: Freud se dirige a Nietzsche na esperança de aí *encontrar palavras para muitas coisas que permanecem mudas* nele. Isto exprime bem mais sugestivamente que os comunicados oficiais posteriores[8] o sentido do primeiro investimento pessoal de Freud em Nietzsche. Ele pressente neste uma linguagem que lhe *diz respeito* profundamente, mas por meio do paradoxo de que o que Nietzsche diz supostamente expressa o que, em Freud, permanece obstinadamente mudo. Toda a estranheza da relação reside nisso.

Freud vai em direção a Nietzsche para nele encontrar a linguagem de seu próprio indizível, o que explica que ela ficará

sempre em seu umbral. Entende-se melhor o que ele declara um pouco mais tarde, que não conseguiu lê-lo por mais de meia página.[9] É no episódio mencionado nesta carta que ele está pensando particularmente, sem dúvida. Porém a "preguiça", aqui evocada para adiar a leitura, dissimula a complexidade da inibição. Ela traduz o recuo diante de uma ação tão contraditória quanto aquela do mudo que tentaria ler para aprender a falar! Nietzsche com certeza não poderia preencher, para Freud, este papel de monitor.

Entende-se melhor, nesta perspectiva, o misto de admiração, atração e inquietude de Freud ante Nietzsche, e sua obstinação em não lê-lo, "por excesso de interesse".[10] Leitura sempre adiada, para o dia em que aquelas inúmeras coisas importantes que permanecem mudas se pusessem a dizer-se. Mas aí é que está o vicioso, se é verdade que, para ler Nietzsche, Freud tem que mudar de linguagem!

PRIMEIRO INTERMEDIÁRIO: PANETH

Numa carta de 1.º de maio de 1934 a Arnold Zweig[11] há uma informação preciosa sobre a atração do jovem Freud por Nietzsche: "Na minha juventude", diz ele a propósito de Nietzsche, "ele representava para mim uma nobreza que estava fora do meu alcance. Um amigo meu, o Dr. Paneth, veio a conhecê-lo na Engadina e costumava me escrever muitas coisas a respeito dele. Mais tarde ainda minha atitude em relação a ele permaneceu quase a mesma."[12] Eis então revelado o esboço de uma ligação indireta mas forte entre Freud, acercando-se de sua obra — Jones o situa por volta de 1885 —[13] e Nietzsche, filósofo itinerante concluindo a sua naquela Engadina que é seu cenário natural. Ligação viva e de certo modo personalizada, já que emana de um homem que viveu por perto de Nietzsche em carne e osso.

Joseph Paneth era um dos mais caros amigos de Freud, e faleceu prematuramente em 1890,[14] quando Nietzsche sucumbiu à demência. É portanto de Paneth que ele recebe os ecos do último Nietzsche, aquele da tresvaloração dos valores. É provável que seja por este canal que ele vem a investir um certo vocabulário de inspiração nietzschiana que se mostra em sua correspondência com Fliess. A partir daí, o que podia parecer um simples empréstimo traduz, se levarmos em conta a vibração da tardia confissão a Zweig, uma verdadeira *idealização* que compromete paradoxalmente a *identificação:* "Ele representava para mim uma nobreza que estava fora de meu alcance", acrescenta o Freud de 1934. Tentação superada a partir deste momento, como aquela que diz respeito à *coisa* filosófica em geral; porém a confissão traduz, ademais, a precocidade de um interesse *personalizado* por Friedrich Nietzsche. Coisa notável mesmo: a imagem evocada de Nietzsche encobre, nesta época, a imagem daquela Itália que tanto atrai Freud e o investe do mesmo prestígio ambivalente, aquele de "uma nobreza fora do alcance".[15]

A expressão parece uma resposta por negação ao evangelho de Zaratustra: "Eis por que, irmãos, é preciso uma *nova nobreza*. . . Pois são necessários muitos nobres para que haja uma *nobreza*!"[16] Freud não se considera um bom apóstolo para semelhante empreitada e se conforma com isso.

É preciso, aliás, retificar as indicações de Freud, cuja memória se revela, aqui, aproximativa. É em Nice, no final do mês de dezembro de 1883, que Paneth conhece Nietzsche. Isto pode ser estabelecido graças à correspondência de Paneth: em 15 de dezembro de 1883, Paneth escrevia à sua mulher que Nietzsche lhe enviara seu cartão de visita, após ter sabido que ele estava procurando contatá-lo; Paneth diz estar "impaciente para conhecê-lo", acrescentando que "ele não é assim tão inabordável quanto dizem". Em 17 de dezembro ele diz ter ido em vão à casa de Nietzsche. Finalmente, em 26 de dezembro: "Voltei a Nice e finalmente pude ver Nietzsche". Parece que se criou uma real simpatia entre Paneth e Nietzsche, a tal ponto que de imediato Paneth confia: "Ele foi extremamente amável, não existe nele o menor traço de ênfase ou de ares proféticos, como eu temia pela sua última carta. Ao contrário, mostrou-se muito simples e natural. . . Depois me contou sem a menor afetação e sem nenhuma vaidade que continuava a se sentir investido de uma missão e que queria, doravante, (. . .) elaborar a obra que trazia em si. . . Ele me contou sua vida." Em 3 de janeiro de 1884, após um novo passeio com Nietzsche, Paneth diz ainda

ter "tido seis horas de conversa bastante animada", acrescentando que "tudo o que ele dizia era expresso com muita simplicidade". Segue-se uma frase que introduz a palavra "nobreza": "Sua abordagem é simples e despretenciosa, marcada pela nobreza e pela dignidade."[17] Pode-se julgar, por estes excertos, o tom das cartas de Paneth que apresentaram na mesma ocasião a pessoa de Nietzsche a seu amigo Freud. Trata-se do Nietzsche que havia escrito as duas primeiras partes do *Zaratustra* e que se preparava para dar início à terceira (ver a carta citada de 3 de janeiro de 1884).

EPISÓDIO ARNOLD ZWEIG O IMPOSSIVEL DISCURSO SOBRE NIETZSCHE

No fim da vida, Freud teve oportunidade de novamente tomar posição sobre o caso Nietzsche. Foi Arnold Zweig[18] quem a forneceu: "Em abril de 1934", conta Jones, "Arnold Zweig informou a Freud que tencionava escrever um livro sobre o colapso mental de Nietzsche e lhe enviou o primeiro rascunho. Freud o teria aconselhado a renunciar ao projeto, embora admitindo não saber com precisão por quais razões."[19] Este episódio é ainda mais interessante porque, para dar satisfação à consulta de Zweig, Freud chega a explicitar suas razões para não escrever, ele próprio, uma psicografia de Nietzsche.

Na carta de 11 de maio de 1934, onde formula as condições que deveriam submeter tal empreitada, insiste antes de mais nada na exigência de veracidade: "Quando se trata de uma pessoa de nosso tempo, cuja influência é ainda tão viva quanto a de Friedrich Nietzsche, uma pintura de sua pessoa e de seu destino deveria seguir as mesmas regras da de um quadro: isto é, por mais elaborada que seja a concepção deste, a semelhança não deixa de ser o ponto essencial."[20] Primeiro, portanto, a *realidade histórica,* tanto Freud parece desconfiar do "romance" histórico: "Que faríamos de um Friedrich Nietzsche imaginário?"[21] A primeira exigência é, pois, de ordem positiva; é preciso arrolar os fatos: "Já que o sujeito não pode posar para o artista, só resta a este último acumular tantos dados que ele só terá que completá-los dando provas de penetrante compreensão". Caso os

dados sejam insuficientes, impõe-se a circunspeção, e ninguém desconfia mais de uma reconstituição arbitrária, ainda que brilhante e sedutora, do que Freud. Além do mais, a doença de Nietzsche é uma trama intrincada: "O senhor deveria tentar saber", aconselha ele a Zweig, "se existem dados suficientes para semelhante quadro. . . Mas com Friedrich Nietzsche, existe algo que vai além do usual. Há também uma doença, o que é mais difícil de explicar e reconstituir; quer dizer, existem sem dúvida processos psíquicos que se desencadeiam de determinada maneira, mas nem sempre, na base deles, estão motivações psíquicas; e tentar penetrá-las seria correr o risco de cometer graves erros."[22] Freud confirma então sua desconfiança em relação à interpretação puramente psicogenética da doença de Nietzsche.

Como Zweig persistiu no projeto e lhe pediu sugestões quanto à vida de Nietzsche, Freud respondeu-lhe em 15 de julho de 1934: "O senhor superestima meus conhecimentos sobre Nietzsche; não posso transmitir-lhe nada de útil."[23] Além disso, desta vez formula verdadeira negação a uma psicografia de Nietzsche: "A meu ver, dois fatos proíbem a abordagem do problema Nietzsche. Em primeiro lugar, não se pode enxergar através de uma pessoa se não se conhece a sua constituição sexual, e a de Nietzsche é um completo enigma.[24] Em segundo lugar, ele sofria de uma doença grave e, após longo período de sintomas preliminares, manifestou-se uma paralisia geral." Este diagnóstico tradicional é o segundo motivo de hesitação: "Com uma paralisia geral, os conflitos passam a segundo plano na etiologia". A doença psico-orgânica barra assim, literalmente, o acesso aos conflitos de Nietzsche.[25] A posição final de Freud sobre o caso Nietzsche é portanto deliberadamente agnóstica: o homem Nietzsche ficaria irredutivelmente fechado à análise por dupla muralha: seus segredos e uma doença psico-orgânica.

Aí estão as razões comprovadas pelas quais não podia haver esta monografia completa de Freud sobre o caso Nietzsche com a qual poderíamos sonhar. Mas existe uma razão a mais, afetiva desta vez, que Freud confessa na carta anterior a Zweig. Após haver enumerado os obstáculos etiológicos, acrescenta com aquela honestidade que, nele, combina com um desconhecimento lúcido: "Eu não saberia dizer se estas são as verdadeiras razões de mi-

nha oposição a seu projeto. Pode ser que a maneira pela qual o senhor me compara com ele tenha algo a ver com isso."[26] Assim, existe aí uma recusa de identificação, que Freud associa, mais uma vez, à sua juventude: "Na minha juventude, ele representava para mim uma nobreza". Freud sugere assim que, no limiar da psicografia de Nietzsche filósofo, algo mais que as dificuldades técnicas o detém: algo que ocorra do lado do ideal do Ego e do saber.[27]

Acrescentemos que Freud postula uma continuidade de sua atitude perante Nietzsche: "Também mais tarde", afirma ele, "minha atitude em relação a ele permaneceu quase a mesma." Pode-se supor, contudo, que esta atitude, sistematizada *a posteriori*, seguiu as vicissitudes da postura freudiana ante a filosofia[28] e foi notadamente influenciada pelos problemas ocasionados pelo uso de Nietzsche dentro do movimento analítico.

Foi assim que, nas mãos de Adler, Freud pôde ver Nietzsche lançado contra sua grande tese da etiologia sexual.

NIETZSCHE NAS MÃOS DOS DEFENSORES DA LIBIDO

A defecção de Adler afetou a seu modo a relação de Freud com Nietzsche. Na verdade, a "psicologia individual e comparada" de Adler referira-se de maneira privilegiada a uma terminologia nietzschiana. A teoria do inconsciente como *Kunstgriff* (artifício) da inferioridade dos órgãos conferia uma espécie de garantia às análises nietzschianas. No grande debate de fevereiro de 1911, que deveria culminar no rompimento, a "vontade de poder" nietzschiana é oposta à libido freudiana numa alternativa polêmica, na ocasião mesma em que o movimento analítico se confrontava mais intensivamente com Nietzsche.[29]

Fica bastante evidente que profunda divergência separava os universos adleriano e nietzschiano e que os empréstimos de Adler não hipotecavam as teorias do próprio Nietzsche, tão distante se acha uma teoria da supercompensação da natureza da *Wille zur Macht* nietzschiana, tanta distância existe entre a anódina astúcia do neurótico, segundo Adler, e a fragmentação do querer nietzschiano. Quando muito, a convergência era possível por uma temática comum, aquela da psicologia do desmascaramento (*Entlarvungspsychologie*). Não deixa de ser verdade

que a estratégia paradoxal de Adler equivalia a servir-se de categorias de obediência ou de tom nietzschiano para romper com o fundamento pulsional da psicanálise freudiana. Nietzsche servia objetivamente — no conflito decisivo da década de 1910, quando a diferença freudiana emerge conflitualmente — para negar à libido suas pretensões em proveito de um outro princípio, por reativação do eixo da agressividade. Quando anuncia, portanto, que se está preparado para "executar contra ele (Adler) a vingança da deusa Libido ofendida",[30] Freud realmente não podia ignorar que a linguagem nietzschiana fora usada para a ofensa![31]

Esta circunstância só podia confirmar a desconfiança de Freud em relação a este referencial, maleável como todo referencial filosófico, que servia, seja como for, para amortecer o choque da mensagem analítica e para evitar a etiologia sexual.

Ao se voltar para o outro grande cismático, C. G. Jung, Freud deparava novamente com o nome de Nietzsche em jogo. Tal fato pode ser julgado ao vivo, acompanhando-se as manifestações sobre Nietzsche na importante correspondência dos dois homens, antes do rompimento.

Entre 1907 e 1912, Jung evoca Nietzsche seja para fazer menção a determinada terapêutica que associa a teoria freudiana à filosofia nietzschiana,[32] seja para associar o dionisíaco à sexualidade,[33] seja para recomendar Lou Salomé.[34] Em todas as vezes, Freud deixa a alusão passar sem dar-lhe continuidade. Um fato simbólico: no momento decisivo da crise, em 1912, Jung cita Zaratustra para reivindicar a autonomia do discípulo dizendo que "a gente é ingrato com um mestre, quando continua a ser apenas o aluno."[35] Nietzsche terá então fornecido ao discípulo dissidente a linguagem de sua emancipação! Ademais, o mestre interpreta isto como um perigo mortal para a psicanálise. Esta é também a única ocasião em que Freud pronuncia o nome de Nietzsche nesta troca de cartas: para manifestar sua "aprovação" à "necessária independência intelectual" e à "citação de Nietzsche" que a sustenta, mas também para negar ter feito uso alguma vez que fosse de "tentativas de repressão intelectual."[36] Freud, portanto, só aceita a identificação com Zaratustra para negar sua função de mestre.

Observemos simplesmente que Nietzsche intervém entre Freud e Jung seja como um primeiro passo do discípulo, ao qual responde o silêncio do mestre, seja como evangelho da revolta do discípulo contra o mestre, seja enfim como referencial de sua obra dissidente — conforme indica o uso das noções nietzschianas na obra junguiana.

LOU SALOMÉ, ELO NATURAL ENTRE NIETZSCHE E FREUD

A investigação não seria completa, porém, se não levássemos em consideração, para confirmar a relação freudiana com Nietzsche, a contribuição daqueles que puderam manter positivamente nele a idéia das afinidades nietzschianas, a ponto de contribuir para confeccionar a imagem que ele construiu de Nietzsche; aqueles que, enquanto ele se recusa a lê-lo, lêem-no para ele e mantêm acesa sua antiga flama por uma nobreza inacessível.

É conhecida a importância dos intercessores na relação de Freud com os filósofos, mas nunca, sem dúvida, os mediadores foram tão diligentes quanto entre Nietzsche e Freud. Este sofre verdadeiro bombardeiro de solicitações nietzschianas: à sua volta, literalmente encontra Nietzsche em toda parte, tendo que reiterar incessantemente o ato de furtar-se a isso.

Sem contar os analistas em contato com Nietzsche que, nas seções de quarta-feira, vimos rivalizar em cultura nietzschiana, mais três mediadores representam papel ativo neste trabalho de tratamento e de informação:

— Como conexão *pessoal*, do *homem* Nietzsche ao *homem* Freud: Lou Salomé.

— Como conexão *literária*, tecendo artística e sutilmente uma analogia entre as duas obras: Thomas Mann.

— Como conexão *filosófica*, mantida pelos filósofos admitidos no círculo freudiano, dentre os quais é oportuno distinguir o analista filósofo que efetuou a aproximação mais sistemática entre as duas problemáticas: Otto Rank.

Resta então avaliar, seguindo-se estes três graus de aproximação, a parte que cada um destes três grandes mediadores representou na aproximação freudo-nietzschiana e calcular seu impacto, imediato ou sutil, sobre Freud, e o uso que pode fazer dele quem deseja levar a termo o confronto assim esboçado.

Na mente dos observadores, Lou Andreas-Salomé era o elo natural entre os dois homens. Jones resume bem esta opinião: "Diziam que ela se ligara aos maiores homens dos séculos XIX e XX: Nietzsche e Freud."[37] E o próprio Freud reforçava esta idéia, já que "falava dela como único elo real entre Nietzsche e ele". É o que indica a homenagem que lhe prestou, por ocasião de sua morte, numa carta, datada de 11 de fevereiro de 1937, a Arnold Zweig, conhecedor das coisas nietzschianas e zelador da aproximação entre os dois pensamentos.[38] Elo vivo, já que ela conheceu os dois homens com trinta anos de distância.[39]

Contrariando, no entanto, com esta versão, tudo se passa como se Nietzsche não tivesse intervindo ativamente na relação entre Lou e Freud, de sorte que esta parece quase não ter feito progredir o conhecimento de Nietzsche por Freud. Nietzsche parece o deus oculto, sem dúvida tacitamente onipresente em seu comércio, se se levar em conta o julgamento final de Freud, mas cujo nome aparece rara e sobriamente. Assim, quando citado nominalmente na correspondência, é sempre um pouco como algo exterior, como quando Freud, numa carta de 1932, aproveita uma alusão de Lou para declarar: "Muitas vezes me irritei ao ouvir mencionarem suas relações com Nietzsche num sentido que lhe era claramente hostil e que não podia em absoluto corresponder à realidade";[40] ou como quando Freud, em 1934, propõe a ela que banque a "conselheira" de Arnold Zweig, que estava trabalhando num estudo sobre Nietzsche, recebendo aliás uma recusa horrorizada.[41] Assim, se Lou foi o "único elo real" entre Nietzsche e Freud, um contrato tácito parecia impor que isto fosse evocado o menos possível.

O real benefício deste elo para as relações Nietzsche-Freud manifestar-se de maneira bem mais viva no tal episódio familiar em que Lou é invocada como testemunha de uma reação de Freud em relação ao homem que ela conheceu. É principalmente este que ela evoca em seu *Journal d'une Année* (Diário de um Ano), na famosa discussão sobre sua defesa de Freud frente à filosofia, de 23 de fevereiro de 1913,[42] "seu pavor diante do *Lebensgedicht* (poesia da vida) que teve que ler justamente nas composições de Nietzsche". Esta anedota relatada em sua biografia por Lou Andreas-Salomé exprime vivamente, por sua

própria espontaneidade, aquilo que, em termos de caráter, por assim dizer, separava Freud de Nietzsche na percepção da vida.

"Um dia, ele havia recebido pouco antes de minha visita o *Hino à Vida* de Nietzsche: era minha *Oração à Vida* escrita em Zurique, que Nietzsche musicara, modificando-a um pouco. Aquilo não era muito do agrado de Freud. Ele, que se expressava com tanta sobriedade, não podia sentir o entusiasmo exagerado do qual se usa e abusa quando se é jovem e inexperiente. De humor leve, alegre e cordial, leu para mim em voz alta os últimos versos:

"Pensar, viver durante milênios
Mergulhar nisso tudo o que possuis!
Se já não podes me dar felicidade
Pois bem — ainda tens a tua dor..."

Ele fechou o livro e bateu com ele no braço da poltrona: "Não, você sabe! Não concordo! Um bom resfriado crônico bastaria para me curar de tais desejos!"[43]

Este *Hino à Vida* tem toda uma história que confirma o antigo idílio de Nietzsche e Lou-Salomé — e, sem dúvida, para ela é simbólico que ele dê oportunidade a um sarcasmo de Freud. Mas este poema que Lou, como que para justificar a derrisão de Freud, apresenta como um pecado da juventude, cativará verdadeiramente Nietzsche. Ele sem dúvida se considerava seu co-autor, depois de sua relação com Lou.[44] Esta efusão do sentimento vital, onde se mescla o *amor fati*, atinge uma glorificação existencial do sofrimento, como forma de adesão à vida, em cima do modelo da relação amorosa. E é neste sentido que, em *Ecce Homo*, ele evoca com emoção o último verso do qual Freud caçoa.[45]

A reação de Freud pode parecer elementar e, em suma, fácil: ele se recusa a entrar no jogo do entusiasmo e opõe a ele, meio cinicamente, uma concepção toda prosaica da dor — pois não há dúvida de que o sofrimento metafísico se opõe *toto coelo* (diametralmente) à dor consecutiva a um resfriado! Nisto ele se inspira no poeta evocado por Wilhelm Busch, cuja dor de dentes bastava para interromper os mais sublimes devaneios.[46]

Sem erigir como concepção de mundo esta reação momentânea, quando Freud tem disposição para a brincadeira, existe aí um indício da desconfiança de Freud em relação a todo excesso de *Schwärmerei* (sentimentalismo), que o leva a adotar como antídoto espontâneo o ceticismo materialista meio chão do *Aufklärer* (iluminista). Existe aí uma recusa a deixar-se enganar pela exaltação e um apelo materialista à imanência fisiológica contra as tentações da embriaguez. Eis o que detém Freud às portas do templo de Dioniso!

Mas é preciso ir mais longe. Não há em Freud, fora de seus acessos prosaicos, uma verdadeira teoria do sofrimento? Ele não encontrou na neurose e nas reflexões sobre a civilização aquele limite absoluto que o leva a dizer que não entrou no plano da Criação que o homem seja feliz?[47] Como uma teoria do instinto ignoraria essa questão extrema do sofrimento, *nexus* da vida e da morte? No entanto, se isso deve ser levado em conta, na valorização da dor — muito antes o limite negativo do princípio de prazer. Deste ponto de vista, não poderia haver *amor doloris*, principalmente na época em que se situa este texto, na qual ainda não se tratava de um além do princípio de prazer implicando uma pulsão de morte.[48]

Eis por que o *Hino à Vida* não pertence ao gênero poético apreciado por Freud: ele prefere visivelmente o intimismo de Heine ou o sóbrio lirismo de Goethe. Uma diferença de sensibilidade que já traça uma linha divisória entre Nietzsche e Freud, aquela que distingue o grito do murmúrio, o ditirambo da elegia, o trágico do chiste. Em vão procuraremos em Freud um hino, seja à Vida, à Morte ou ao Inconsciente.

Existe aí uma diferença idiossincrásica que se expressa também pelo contraste entre o culto à música inseparável do nietzscheísmo e a "aversão" pessoal de Freud pela música.[49]

Pode-se sem dúvida moderar a oposição das sensibilidades observando que a exaltação romântica exaspera pelo menos do mesmo modo Nietzsche, que desferiu muitas invectivas contra o romantismo. Em toda a sua obra, vê nele o sintoma da "barbárie moderna" de uma época de "esgotamento nervoso" ao mesmo tempo que de "superexcitação nervosa", e concebe sua

obra como luta *contra* o romantismo. É precisamente porque vê nele uma caricatura da verdadeira expressão do instinto que ele batiza de "dionisismo".

Só Freud, por sua vez, não distingue um do outro: em determinada expressão dionisíaca que entusiasma Nietzsche, Freud só enxerga um certo romantismo duvidoso e meio ridículo. E, além desta divergência particular de apreciação (que Lou não contesta), Freud se revelará pouco acessível ao verdadeiro dionisismo: *algo, aí, fica mudo nele*. O mal-entendido é portanto bastante revelador.

Não que Freud seja impermeável a um certo caráter trágico do sofrimento, mas este é, nele, desativado por uma forma de humor. Para apreciar devidamente o sentido de sua reação diante do hino nietzschiano, é preciso ver que ele reage com um espírito heiniano. Não é por acaso que Freud aprecia tanto a poesia de Heine: o que ele encontra nela é um "lirismo satírico e aristofanesco".[50] A maioria das poesias de Heine, na verdade, anula pelo sarcasmo o efeito das cores mais agudas: "Não existe dor tão grande que não suponha uma pitada de ridículo, e isto não significa diminuí-la, mas dar-lhe uma nova grandeza."[51]

É portanto como êmulo de Heine e de Busch que Freud reage muito precisamente aqui em face do lirismo dionisíaco. O que Adler diz de Heine se aplica maravilhosamente a Freud, e revela o sentido de sua evocação do resfriado como antídoto humorístico do sofrimento existencial: "O humor, no momento em que encara uma realidade, já vê seu limite certo, sua supressão iminente, sua destinação segura... O humor anima o pensamento que sabe que toda idealidade nobre é condicionada por uma realidade material grosseira, e o próprio pensamento por imagens grosseiras... E ele contempla esta fragilidade (do mundo) com um sorriso onde passa um enternecimento."[52]

Entende-se que isto não impedirá Freud de ser sensível a outras expressões da dor em Nietzsche, de quem conhece outros hinos.[53] A exemplo de Heine, porém, que também é apreciado por Nietzsche, alguma coisa nele desativa o abandono às dores abissais, pela virtude da caçoada, mesmo que de seu próprio sofrimento.[54] Neste sentido ele é incapaz daquelas longas viagens irracional adentro, tanto que a simples lembrança da realidade

material basta para curá-lo dos grandes desejos dos quais Nietzsche, precisamente, é incurável. Aí reside sem dúvida uma das chaves fundamentais de sua idiossincrasia. Onde a alma nietzschiana se dilata, a alma freudiana "se restringe ao buraco estreito do molar."[55]

THOMAS MANN, ARAUTO E MEDIADOR DAS OBRAS

Se Lou Salomé tem a hábil discrição de não ultrapassar sua função, um dos mais ativos protagonistas da aproximação entre as *temáticas* freudiana e nietzschiana, desde os anos 1925-1930, foi Thomas Mann.

Isto pode ser depreendido a partir do ensaio "*Freud e o Pensamento Moderno*" (1929),[56] concebido como um comentário de um aforismo de *Humano, Demasiado Humano* e de *Aurora*, que anuncia uma nova relação com a cultura.[57] Freud é introduzido como "explorador das profundezas (*Tiefenforscher*) e psicólogo do instinto", situado "na linhagem de escritores dos séculos XIX e XX — historiadores, filósofos, críticos ou arqueólogos — que se opõem ao racionalismo, ao intelectualismo, ao classicismo, numa palavra, ao mesmo tempo ao espírito do século XVIII e mesmo talvez um pouco do século XIX."[58] Esta adjudicação de identidade baseia-se na idéia de que ele faz parte daqueles que "acentuam o lado noturno da natureza e da alma" enquanto elemento verdadeiramente determinante e criador da vida. Mas de imediato Thomas Mann põe em revelo duas estratégias, em relação a este elemento irracional: por um lado, esta família de espíritos o cultiva, defende sua primazia, preconizando por isso mesmo "a grande volta ao noturno, à pré-consciência original da vida"; por outro lado, esclarece-o cientificamente (*wissenschaftlich hervorkehren*). Trata-se portanto de superar a atitude irracionalista de exaltação através de um reconhecimento deste elemento irracional, não irredutível, mas objeto de uma nova investigação científica.

Toda a argumentação do ensaio de Thomas Mann consiste, a partir daí, em convencer que estes dois enfoques procedem sem contradição de uma vontade ao mesmo tempo reacionária (como volta à origem) e revolucionária, como vontade de progresso

condicionada por uma volta às fontes. Ele distingue, portanto, a consideração freudiana do irracional da "vontade anti-idealista e anti-intelectual (. . .) de romper a primazia do espírito e da razão, de depreciá-la como a mais estéril das ilusões, e de restabelecer triunfalmente, em seu direito vital primitivo, as forças das trevas e as profundezas abissais, o instinto, o irracional."[59]

Freud surge portanto como uma espécie de antídoto para a suspeita glorificação do irracional: sua especificidade provém do fato de ele aplicar um dispositivo racional a um objeto irracional: "O interesse de cientista que Freud sente pela esfera afetiva não degenera em glorificação de seu objeto às custas da esfera intelectual. Seu anti-racionalismo equivale a compreender a superioridade afetiva e dominante do instinto sobre o espírito; mas não implica uma prosternação de admiração diante desta superioridade, a uma caçoada do espírito. . . seu 'interesse' pelo instinto não é servil, negador do espírito por um conservadorismo de sua natureza; ela concorre para a vitória revolucionária da razão e do espírito, prevista para o futuro."[60]

É neste contexto que Thomas Mann ressalta as afinidades de Freud com o romantismo alemão e com o próprio Nietzsche: ele considera, aliás, que o desconhecimento de Freud da literatura "aumentou o impacto de sua mensagem."[61] É que ele "percorreu sozinho o duro caminho de sua descoberta, sozinho e totalmente independente, unicamente como médico e observador da natureza." Abordou, portanto, o irracional por seu caminho fundamentalmente científico. As relações com Nietzsche são apresentadas como simples "afinidades inconscientes". "Ele não conheceu Nietzsche", afirma Mann, "em cuja obra abundam, por toda parte, como relâmpagos (*blitzhaft*), antecipação (*Finsichten*) de Freud."[62]

Assim, encontramos em Thomas Mann esta representação tradicional de um Nietzsche precursor de Freud, mas este texto é notável porque Freud é aí inocentado de "todo abuso reacionário" do irracionalismo moderno, por sua recusa a "cantar a poesia do espírito envolto em trevas, exaltado, voltado para o passado"[63] — o que permite paradoxalmente evocar o Nietzsche *voltairiano*[64] do início dos anos 1880 (aquele das *Luzes*) e, ao mesmo tempo, reservar à psicanálise a abordagem *pelo saber*.[65]

Na mente de Mann, Freud e Nietzsche estão estreitamente ligados por intermédio do terceiro termo, Schopenhauer, seu filósofo favorito.[66] Não é por acaso que, em sua famosa homenagem ao fundador da psicanálise, em 1936,[67] ele o caracteriza referindo-se a estes dois associados: "um espírito independente, 'um homem e um cavaleiro, sombrio de fisionomia severa', como dizia Nietzsche de Schopenhauer."[68]

Por outro lado, descarta a idéia de uma influência direta: "Sigmund Freud, o fundador da psicanálise (. . .), percorreu o duro caminho de sua pesquisa sozinho, e totalmente independente, unicamente como médico e observador da natureza (. . .). Não conheceu Nietzsche, cuja obra é totalmente sulcada, como que por relâmpagos, por antecipações de pontos de vista freudianos."[69] Mann afirma entretanto: "No que diz respeito ao amor pela verdade concebida *como verdade psicológica*, este amor cuja moral tem como eixo a aceitação sem resistência da verdade, ele deriva da nobre escola de Nietzsche, em quem, de fato, a identidade do conceito de verdade *psicológica*, do cientista e do psicólogo, salta aos olhos."[70]

Uma idéia importante para essa *intelligentsia* literária atraída pela psicanálise no entre-guerras: Nietzsche e Freud são irresistivelmente aproximados, antes mesmo do conteúdo das obras, pelo princípio desta determinação de verdade, deste *sapere aude* ("ousar saber") psicológico que fazem deles os verdadeiros *Aufklärer* modernos. Não é por acaso que Stefan Zweig coloca como epígrafe de seu ensaio sobre Freud o aforismo nietzschiano: "Quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito? Cada vez mais isto tornou, para mim, a verdadeira medida dos valores."[71]

Thomas Mann acrescenta a esta primeira e fundamental afinidade a identidade do "sentido da doença (. . .) como meio de atingir o conhecimento."[72] Outra idéia essencial na literatura freudo-nietzschiana, e à qual o próprio Freud dava crédito:[73] o gênio autoterapêutico que embasa a obra nietzschiana abre caminho à psicanálise freudiana.

No que se refere ao *conteúdo* doutrinal, Mann insiste significativamente sobretudo na ligação de Freud com Schopenhauer, apresentando Freud como o "verdadeiro filho do século de Scho-

penhauer" e insistindo no "estreito parentesco entre sua revolução e aquela de Schopenhauer."[74] Quanto a isso, Nietzsche e Freud são atrelados a uma paternidade comum — o que justifica a naturalística passagem de Schopenhauer e de Nietzsche para a psicanálise, como para um "mundo familiar" e "território de conhecimento".[75] Schopenhauer, porém, fornece a Thomas Mann o referencial metafísico estável e primordial, enquanto Nietzsche e Freud lhe fornecem as vertentes complementares de uma *heurística* psicológica em perpétua construção.

Thomas Mann representa, enfim, maravilhosamente o caminho que leva irresistivelmente de Nietzsche a Freud.[76] É preciso lembrar que suas *Reflexões de um apolítico* foram coroadas pelo "prêmio Nietzsche" em 1919,[77] o que lhe valeu as felicitações de Elisabeth, satisfeita com o "radicalismo aristocrático" que aí se exprimia. Dez anos depois, como se viu, Thomas Mann exaltava a obra de Freud antes de prestar-lhe a vibrante homenagem final. Assim se encontrava tecida a conjunção das duas temáticas, casadas numa associação tenaz à qual a literatura outorgava seus títulos de nobreza. Assim Freud recebia da *intelligentsia* literária, ao mesmo tempo que uma homenagem, o *imperativo* de uma aproximação com Nietzsche.

NIETZSCHEO-FREUDISMO: DE OTTO GROSS A OTTO RANK

Restam aqueles que procuram *pensar* sistematicamente esta relação.

Desde 1924, Charles Baudouin sustentava a tese de uma filiação precisa entre a temática nietzschiana e a psicanálise,[78] que Wittels, seu primeiro biógrafo, assinalava.[79] Em torno de Freud, propõe-se a aproximação teórica com Nietzsche. Como Oskar Pfister que, em 1927, observa a Freud que sua posição sobre a religião fora expressa por Nietzsche sem que ele soubesse.[80] Como, principalmente, Ludwig Binswanger, o filósofo mais próximo de Nietzsche, que estabelece estreito paralelo entre os dois projetos. Num texto de 1936, que resume a contribuição de Freud numa homenagem solene, Binswanger o apresenta como "completando não menos radical e apaixonadamente que Nietzsche o mandato divino de sua idéia, mas preferindo ao relâmpago de aforismos corrosivos a elaboração rigorosa e sistemática do gigantesco edifício empírico-científico de sua *técnica de desmascaramento.*"[81] Assim ganha crédito no ambiente filosófico próximo da psicanálise a idéia de uma coalescência dos projetos, Nietzche e Freud usando dois caminhos diferentes — um, disruptivo e aforístico, outro metódico e científico — para delimitarem a mesma *terra incognita.* Arriscando-se a situar, como Binswanger, a diferença em nível antropológico: "O caráter rigorosamente naturalista, empírico-construtivo do *homo natura* freudiano o distingue, mais que a oposição entre Eros e Vontade de poder, do *homo natura* de Nietzsche".[82]

Mas é com Otto Rank que se sistematiza a aproximação. Como vimos em nossa investigação anterior, Rank é quem lida mais ativamente com os filósofos, dentro do movimento analítico.[83] Graças à sua sólida cultura filosófica, ele não se contenta com vagas aproximações culturais, mas discerne as estruturas de inteligibilidade que ligam Freud aos sistemas filosóficos. Apaixonado por Schopenhauer e Freud, ele baseará sua própria diferença, a partir de sua dissidência com Freud, após 1924, numa surpreendente reinterpretação das contribuições psicanalíticas à luz do nietzscheísmo,[84] completando uma corrente nietzschiano-freudiana que se manifestara desde antes da guerra, com Otto Gross.[85]

Desde 1926 Rank baseia sua crítica da terapia freudiana na reivindicação de uma "terapia da vontade", como se vê em *Vontade e Psicoterapia.*[86] Ora, isto não deixa de ser uma referência a Nietzsche. Ele vai até basear a "experiência terapêutica" no confronto de duas vontades, a do analista e a do analisado, encontrando no tratamento o esquema nietzschiano do confronto das vontades. Esta "psicologia da vontade" se coloca portanto sob o patrocínio de Nietzsche, como o único que aceitou se instalar nesta perspectiva.[87]

Rank sustenta, assim, que "a psicologia de Freud é tudo exceto uma doutrina da vontade" e recorre explicitamente a Nietzsche para admitir a necessidade de uma "reabilitação da vontade",[88] entendendo-a como "uma organização, positiva e diretora, e uma integração do ego que usam as tendências instintivas de uma maneira construtiva — ao mesmo tempo que as inibem e

as controlam."[89] Guardemos portanto como revelador este apelo à vontade criadora e positiva, construtiva e integradora (contra o desejo freudiano, definido como uma vontade evanescente e extenuada) que recorre a Nietzsche.

É na obra maior de sua filosofia, *Volonté du Bonheur* (1929),[90] que Rank propõe um modelo de articulação entre a psicanálise e filosofia nietzchiana. Pode-se considerá-lo o primeiro grande modelo de construção freudo-nietzschiana. Pela primeira vez, na verdade, as contribuições de Nietzsche e Freud, das quais Rank também se alimentou, acham-se integradas numa síntese ambiciosa, conduzida com a sistematicidade de uma *Weltanschauung*. Este é portanto um documento precioso para nosso propósito, já que Rank exibe com determinação a força de convergência dos pensamentos, arriscando-se a polarizá-la para as necessidades do próprio projeto. Não há dúvida de que este ousado amálgama não pode ser, por natureza, do agrado de Freud. Tem-se, porém, precisamente aí o modelo realizado de uma síntese que supera alegremente a prudente representação das "semelhanças" parciais para abrangér os pensamentos numa ambiciosa "visão de mundo". Isto não ocorre sem um reajuste recíproco das teorias, que vale justamente como revelador das divergências que Rank pretende superar. Quanto a isso, a tentativa de Rank nos parece preciosa: ele indica, por seu esforço para completar Freud com Nietzsche, as correspondências e os hiatos entre os dois pensamentos.

Rank se apresenta como um freudiano que evoluiu no sentido de uma reabilitação do aspecto *criador* da personalidade: "Estive primeiro inteiramente sob a influência da psicologia materialista de Freud, e é em termos de biologia mecanista, conforme a sua ideologia das ciências naturais, que expus minha concepção de gênio criador."[91] Ele cita como motivo de sua separação do naturalismo freudiano a descoberta da "criação do próprio indivíduo", do "ato criador do homem"[92] por ocasião da descoberta do papel determinante do "trauma do nascimento". O princípio de complemento que Rank exige em face do ponto de vista freudiano é, portanto, a especificação de seu naturalismo por um ponto de vista da "criação" entendida como a "potência independente" do "mundo intramental", que não se contenta em ser

influenciada pelo mundo exterior, mas procura modificá-lo ativamente.

Anotemos esta reivindicação de um ponto de vista da atividade criadora da individualidade como fundador do recurso, contra Freud e complementando-o ao ponto de vista que se vale de Nietzsche, de uma "psicologia da vontade". O "tipo criador" de Rank é definido como "um ser dotado de uma aptidão (. . .) para utilizar os fatores instintivos elementares visando uma criação *voluntária* (. . .) para formular um ideal que guia e domina conscientemente esta vontade criadora no sentido da personalidade", o que supõe um desenvolvimento considerável do ego como "criador".[93] O ego é definido como "o representante temporário da força cósmica primitiva."[94] É, precisa Rank, "o vigor desta força primitiva representada no indivíduo que chamamos vontade." Como se vê, a reabilitação da criatividade, que Freud teria ignorado fundamentalmente, é também aquela da individualidade contra a especificidade e da espiritualidade contra o biológico. Desse modo ele permite reintroduzir, contra o determinismo freudiano do inconsciente, uma teoria da liberdade consciente que alicerça a revisão *terapêutica* do freudismo.

Rank chega na verdade a considerar neurose e criação artística como duas versões, uma "malograda" e outra bem-sucedida, de um mesmo processo. A neurose aparece finalmente como uma espécie de obra de arte malsucedida mas que procede da mesma aspiração hipertrofiada do ego. O princípio da terapêutica seria portanto converter a linguagem da neurose naquela da criação, em cima do modelo artístico. Isto é o que faz com que, segundo Rank, Freud não possa realmente pensar a força criadora da arte. O recurso a Nietzsche toma, por conseguinte, o sentido convergente de uma referência ao ponto de vista estético contra a dominação do ponto de vista do conhecimento científico em Freud.

Assim, a terapêutica encontra o problema da moralidade, isto é, do caráter "bom" ou "mau" da vontade, de onde procede a questão da *culpa*. Isto é que permite a Rank, numa grande recapitulação, interpretar todo o sentido da progressão do problema de Schopenhauer a Freud, passando por Nietzsche. A Schopenhauer cabe o mérito de haver objetivado o caráter mau da

vontade, a Nietzsche o de haver separado "a vontade do problema da culpa". Mas com Freud se voltaria a uma concepção pessimista, realizada na "pulsão de morte", aparentada ao ponto de vista originário de Schopenhauer — que requereria uma última conversão que Rank reivindica. Chega-se, portanto, através deste problema-chave, a uma curiosa "quadrilha" que toma a forma de uma quarta proporcional. *Rank* pretende ser para *Freud* o que *Nietzsche* foi para *Schopenhauer*.

Com efeito: "Nietzsche reage pela afirmação de vontade à negação no sistema de Schopenhauer; assim também a teoria de Freud está, por sua vez, contra Nietzsche, como uma volta ao pessimismo e a um niilismo quase schopenhauerianos. Não duvido de que minha psicologia da vontade (. . .) seja, por sua vez, uma resposta à concepção freudiana da vontade má".[95] Rank define assim claramente o seu papel: ele será o "Nietzsche de Freud."[96] Isto não deve, entretanto, ser entendido como uma regressão ao ponto de vista nietzschiano dentro do esquema progressivo enunciado: se Rank entroniza Nietzsche como tendo sido "até agora o único psicólogo",[97] declara não menos expressamente que ele não podia resolver o problema colocado "porque para isso era necessária a experiência analítica",[98] e o repreende firmemente por introduzir "clandestinamente (. . .) uma escala de valores na psicologia."[99]

Rank recusa portanto qualquer confusão dos gêneros. Parte da psicologia e se atém a ela: antes de ser uma questão ético-axiológica, a vontade é para ele um "dado psicológico". A maneira como formula a questão epistemológica, porém, traduz seu aspecto ético-metafísico: "Primeiramente, de onde vem (a vontade) e como ela se desenvolveu no homem? Depois, em seguida, por que devemos condená-la como má ou justificá-la como boa, ao invés de reconhecermos e afirmarmos seu caráter necessário?"[100]

A questão rankiana traduz maravilhosamente, por seu caráter misto, assumido como tal, o encontro de duas questões e de duas linguagens oriundas respectivamente de Nietzsche e de Freud. O fato de que não se possa agir sem contradição no explosivo ponto de encontro dessas duas linguagens remete à apreciação do projeto do próprio Rank: o essencial é que ele elucida e indica o ponto de encontro dos dois campos e materializa sem dúvida o

que está em jogo no fundo. Talvez realmente Nietzsche e Freud se encontrem, para melhor se separarem, nesta questão-chave que Rank expressa em sua linguagem como a da "origem e da importância psicológica da vontade"; um a explorando via abordagem psicológica, outro via crítica da moralidade. Rank, por sua vez, fazendo-os convergir na terapêutica, atribuindo a esta a tarefa de "justificar a vontade".

Esta é finalmente sua dupla importância: historicamente, como artesão da mais importante sistematização do nietzscheo-freudismo; didaticamente, para nosso propósito, como catalisador da aproximação e revelador útil para indicar os locais onde se dá o encontro, na investigação que faremos sobre a articulação detalhada dos temas. Ele pode de fato reivindicar este papel de indicador, tanto como êmulo da psicanálise discípulo de Nietzsche, quanto como representante do nietzscheísmo junto a Freud, e contra ele.

Assim se apresenta o complexo processo que define a atitude de Freud perante Nietzsche durante mais de meio século. Processo sinuoso e multidimensional, mas que se organiza numa coerência contraditória cujos componentes foram reconstituídos por nós.

Encontra-se na origem um vínculo *pessoal*, simultaneamente indireto e ambivalente, que se expressa por um empréstimo de linguagens e, ao mesmo tempo, por um distanciamento que se traduzirá por uma espécie de interdito, tendo por objeto a leitura de Nietzsche e mesmo a escritura relativa a Nietzsche. Em cima desta matriz de vínculo pessoal se tecerá o trabalho dos intercessores e mediadores que constroem o nietzscheo-freudismo, ao mesmo tempo mito, produto da história das idéias, exigência e até mesmo sistema. De sorte que, para Freud, se apresenta como imperativo de aproximação este vínculo que ele se esforçava para exorcizar.

É preciso que nos voltemos agora para o que Freud *diz* de Nietzsche em sua obra, para procurar por este lado a materialidade desta relação cuja história reconstituímos.

NOTAS

1. Esta é a fórmula datada do prólogo de *Crepúsculo dos Ídolos*. V., também, o aforismo 62 de *O Anticristo*: "A datar de hoje? Tresvaloração de todos os valores!..." (*SW*, VIII, 283). Este livro constitui, na mente de Nietzsche, o primeiro livro de uma obra que deveria ter por título *Tresvaloração de Todos os Valores*, substituído, a partir do verão de 1888, pelo título *A Vontade de Poder*. Sobre este conceito, v., *infra*, 2.ª parte, livro III, cap. III, pp. 295 e ss.

2. O curioso é que a tradução francesa omite a menção dos valores, contentando-se em falar em "derrocada geral" (*La Naissance de la Psychanalyse* [O Nascimento da Psicanálise], p. 193). Jones, em contrapartida, traduz completamente, sem elucidar a acepção axiológica (*Op. cit.*, t. I, p. 391) e descobre aí uma "paráfrase de Nietzsche" (n. 1). Nós é que destacamos a expressão no texto de Freud.

3. *GW*, II-III, p. 315, *in: Traumdeutung*.

4. *Op. cit.*, p. 335.

5. *GW*, II-III, 667, *in: Über den Traum* ("Sobre os Sonhos").

6. Sobre Koegel, ver a obra de Peters sobre E. Nietzsche, pp. 178 e ss. e pp. 196-233.

7. Esta carta não figura na antologia *La Naissance de la Psychanalyse*, mas é citada por Max Schur, *in: La Mort dans la Vie de Freud* (A Morte na Vida de Freud), p. 248. V. na p. 646 desta obra o texto alemão inédito.

8. V., *infra*, pp. 69-70, e *supra*, p. 15.

9. *Supra*, p. 24.

10. *Supra*, p. 20.

11. Sobre Zweig, v. p. 35 e nota n. 102.

12. Citado por Jones, *op. cit.*, t. III, em seus *Extraits de la Correspondance de Freud*, p. 517.

13. *Op. cit.*, *ibid.*, n. 1. Pormenores sobre o circuito de Nietzsche, v. Pourtalès, Guy de. *Nietzsche en Italie* (1929).

14. É a ele que Freud faz alusão na *Interpretação dos Sonhos* ("Meu amigo Josef", *GW*, II-III, p. 486). Foi ele quem lhe adiantou somas em dinheiro para ajudá-lo a se casar, e a ele Freud sucedeu no Instituto de Fisiologia de Viena, como professor-assistente (demonstrador) em 1882. Morreu de tuberculose.

15. A paixão pela Itália é um traço comum das sensibilidades nietzschiana e freudiana. A bem dizer, porém, não é a mesma Itália que os atrai. É conhecido o amor de Freud por Roma, que Nietzsche não apreciava muito. Cf. Pourtalès, *op. cit.*, p. 143: "Para Nietzsche, a Cidade Eterna é uma cidade detestável", quando de sua breve estada aí em 1883. O que contrasta com o deslumbramento de Freud — exclusivamente ante a Roma pagã, é verdade — ao descobrir Roma em 1901, após longa hesitação. Durante o período em que se recusa a viagem à Itália, Freud aprecia muito quem lhe fala deste país. Paneth é um desses.

16. Liv. III, *Das Velhas e Novas Tábuas*, § 11, *SW*, VI, 224.

17. Cartas de Paneth à sua mulher, reproduzidas por Bernouilli, Carl Albrecht. *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, 1908, t. 1, pp. 358-60, e, em francês, *in: Nietzsche Devant ses Contemporains* (Nietzsche Diante de seus Contemporâneos), textos reunidos e publicados por Bianquis, Geneviève. Ed. du Rocher, 1959, pp. 112-5.

18. Arnold Zweig (1887-1968), escritor correspondente de Freud desde 1927, refugiado na Palestina em 1933, terminou seus dias em Berlim Ocidental. Sua reflexão sobre Nietzsche se insere no contexto de sua resistência ideológica ao uso que os nazistas estavam começando a fazer dele, com o aval de Elisabeth Nietzsche.

19. *Op. cit.*, t. III, p. 217.

20. Citado por Jones, *op. cit.*, t. III, p. 516.

21. *Op. cit.*, p. 517. Freud cita a esse respeito o trabalho de Podach, que contém as últimas informações sobre o caso Nietzsche (V. nota n. 50). Assinalemos uma analogia entre Nietzsche e Moisés, que se instaura naquela ocasião na mente de Freud. Realmente, numa carta de 30 de setembro de 1934, lembrando o início de seu trabalho sobre *Moisés e o Monoteísmo*, ele declara: "Meu livro tem por título: *O Homem Moisés, Romance Histórico* (com mais justiça que seu romance sobre Nietzsche)" (*Correspondance, 1873-1939*, Gallimard, pp. 458-9). Em outras palavras, Freud concebe Moisés como o *seu* Nietzsche...

22. Nisto Freud é fiel à sua posição formulada um quarto de século antes sobre a mesma questão (V., *supra*, pp. 16-7). Freud acrescenta, aliás: "De qualquer modo, se não se é especialista, os detalhes de uma doença apresentam bem pouco interesse." Esta é ainda uma maneira de fazer o problema descer voluntariamente para o plano técnico: decididamente, "o caso Nietzsche" é um caso para "especialistas", uma questão *de facto* (interpretação da paralisia) anterior a qualquer especulação, mesmo que psicanalítica.

23. Citado por Jones, t. III, p. 217.

24. Como reforço, Freud evoca a hipótese: "Dizem mesmo que era um homossexual passivo e que pegara sua sífilis num bordel de homens na Itália". Boato sobre o qual ele não se pronuncia: "É verdade: *quien sabe?*" Já em 1908, Freud e os outros analistas vienenses encaravam este fato, na sessão de quarta-feira, 28 de outubro: "Não há dúvida de uma certa anomalia sexual. Jung afirma ter informação de que Nietzsche contraiu sífilis num bordel homossexual; isto não tem importância no caso." (*Minutas, op. cit.*, II, p. 35). Em 1934, o que Jung disse passou a ser "dizem", mas Jung parece ser um dos que deram crédito a esta hipótese dentro do movimento analítico.

25. Existe, portanto, para Freud, um patológico bruto: "Ignoro se os escritores estão autorizados a mudar os fatos patológicos brutos; eu o ignoro", acrescenta ele. "Em geral não se trata de pessoas muito dóceis." Não se pode ser mais prudente na psicografia.

26. Carta de 11 de maio de 1934, *ibid.*

27. Na carta de 15 de julho, ele declara não acreditar na "metade do que Zweig escreveu sobre isso em seu *Balanço*". Trata-se do *Balanço do Judaísmo Alemão: Um Ensaio*, que contém vibrante elogio de Freud.

Comparar com as fórmulas identificatórias dirigidas aos mestres de Freud (Brücke e consortes): "Helmholz meu ídolo". Para Freud, porém, o ideal científico é regulador, é possível aproximar-se dele, enquanto o filósofo (aqui, Nietzsche) contém em si uma nobreza inacessível, estando num outro lugar, talvez fictício. Por volta de 1885, em todo caso, os dois ideais puderam coexistir em Freud.

28. Na verdade, Freud sempre superestimou a continuidade de sua relação com os filósofos, e sempre reduziu seu interesse à anodinia de uma atração de juventude (V. *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, p. 15).

29. É neste mesmo momento (1911), todavia, que é prestada a homenagem oficial a Nietzsche em Weimar e que Adler abandona o movimento psicanalítico.

30. Carta a Oskar Pfister, de 26 de fevereiro de 1911, *Correspondance*, p. 86.

31. Isto não passa, é verdade, de uma linguagem. Manès Sperber, seguidor de Adler, assinalou acertadamente a diferença de categorias: a "vontade de poder" adleriana é bem anódina em relação àquela de Nietzsche (*Alfred Adler et la Psychologie Individuelle*, Gallimard, pp. 122-6). A substituição da sexualidade pela agressividade é, contudo, reveladora em si: v., *infra*, 2.ª parte, pp. 171 e ss.

32. Freud, Sigmund e Jung, C.-G. *Correspondance*, trad. fr., Gallimard, t. I, carta 46 J, de 25 de setembro de 1907: "O Dr. Gross me disse que ele se livrava imediatamente da transferência em relação ao médico, transformando pessoas em imoralistas sexuais... O estado verdadeiramente saudável para o neurótico é a imoralidade sexual. Assim, ele associa você a Nietzsche" (pp. 143-4). Gross (1877-1919), assistente de Kraepelin em Munique, representa assim uma forma de terapia mista (freudo-nietzschiana), variedade a ser comparada a tentativas de terapia freudo-schopenhaueriana, como a de Juliusberger (Cf. *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, pp. 182-3). V., também, o ponto de vista de Rank, *infra*, pp. 55-58.

33. Carta 170 J, de 25 de dezembro de 1909: "Eu lhe diria de bom grado muitas coisas a respeito de Dioniso... Nietzsche me parece ter suspeitado de uma boa parte de tudo isto." (*Op. cit.*, t. I, p. 364) Sobre este ponto, v., *infra*, 2.ª parte, liv. II, cap. II.

34. Carta 291 J, de 2 de janeiro de 1912: "A sra. Lou (...), por suas relações com Nietzsche, tem uma reputação literária que não é de se jogar fora" (*Op. cit.*, t. II, p. 242). V., *infra*, p. 46.

35. Carta 303 J, de 3 de março de 1912: "Deixo Zaratustra falar por mim", diz Jung (*Op. cit.*, t. II, p. 259), citando o último capítulo do livro I, "Da Virtude Dadivosa", 3 (*SW*, VI, 83-4), que contém o famoso: "Agora, eu vos mando perder-vos e achar-vos a vós mesmos; e somente depois que todos me tiverdes renegado, eu voltarei a vós."

36. Carta 304 F, de 5 de março de 1912, *op. cit.*, t. II, p. 260.

37. *Op. cit.*, t. II, p. 188.

38. Citado por Jones, t. III, p. 243.

39. Lou conheceu Nietzsche em 1882-1883 e Freud em 1911.

40. Andréas-Salomé, Lou. *Correspondance avec Sigmund Freud*, Gallimard, p. 245, carta de 8 de maio de 1932. Numa carta de 4 de maio, Lou evocava a necessidade de publicar suas *Memórias*, "por causa de alguns esclarecimentos referentes a Nietzsche" (*Ibid.*, p. 244). Trata-se da ofensiva que Elisabeth Nietzsche dirigira novamente contra Lou, contestando todos os fatos alegados pelos antigos conhecidos de seu irmão, campanha que iria dar em seu escrito *Nietzsche e as Mulheres do seu Tempo*, em que ela apresentava Lou como uma aventureira vulgar. Na mesma missiva, Freud tomava claramente o partido de Lou e a incitava à réplica: "A senhora deixou passar tudo porque é uma grande mulher; mas não vai enfim defender-se da maneira mais digna?" Sem dúvida, desde o episódio de 1911 (V., *supra*, p. 26), a opinião de Freud sobre a irmã de Nietzsche se degradara mais ainda.

41. É, aliás, sem prazer e por insistência de Zweig, que Freud faz esta gestão a favor de um projeto que, como se viu, ele desaprovava. Em 16 de maio de 1934, ele lhe escrevia: "Um amigo querido, Arnold Zweig, o autor de *Grisha*, quer adivinhar e apresentar um Nietzsche" (notar o tom cético). "Ele sabe que a senhora seria uma conselheira incomparável, mas a senhora quer sê-lo? Eu, por princípio, desaconselhei-o a ocupar-se disso" (*Op. cit.*, p. 250). O mínimo que se pode dizer é que ele não a anima a aceitar. Resposta de Lou em 20 de maio: "Esta participação é *absolutamente impensável* no que me diz respeito e, por menor que seja, impossível. Por mim, não se deve tocar nisso: rejeito esta idéia com horror. Peço-lhe que diga isso a quem de direito com a maior energia e definitivamente. Aliás, como o senhor tem razão em desaconselhá-lo com insistência sobre este projeto Nietzsche!" (pp. 250-1). Assim, Freud e Lou são cúmplices na recusa em ocupar-se de Nietzsche!

42. V. o *Journal d'une Année (1912-1913)*, p. 338. Sobre a importância deste texto, ver *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, pp. 18-9.

43. *Lebensrückblick*, *Ma vie*, PUF, p. 170.

44. Trata-se de um poema de Lou intitulado *Oração à Vida*. Entusiasmou Nietzsche, que viu nele o eco de sua própria sensibilidade e o musicou. "Ele um dia será cantado em minha memória", dizia ele em 1888 (*SW*, VIII, 372).

45. "O texto — seja expressamente notado, porque corre um mal-entendido a respeito — não é meu: é assombrosa inspiração de uma jovem russa com quem então mantinha amizade, a srta. Lou Salomé. Quem souber extrair sentido das últimas palavras do poema perceberá por que eu o distingui e admirei: elas têm grandeza (*grösse*). A dor não é vista como objeção à vida: 'Se felicidade já não tens para me dar, pois bem, ainda tens a tua dor...'" (*Ecce Homo*, *SW*, VIII, 372). Freud não é daqueles "capazes de perceber o sentido dos últimos versos deste poema", cuja "grandeza" é maior que ele.

46. V. Bussh, Wilhelm. *Balduin Bählamm.* Busch (1832-1908) era um humorista muito apreciado por Freud.

47. *GW*, 434, *O Mal-estar na Civilização.* Sobre o sentido schopenhaueriano desta passagem, ver *Freud, la Philosophie et les Philosophes,* p. 201.

48. Cf. a "reviravolta" de 1920.

49. Este é o termo usado por Jones (*Op. cit.*, t. L, p. 20): "A conhecidíssima aversão deste último pela música constitui uma de suas particularidades." Esta aversão assume formas agudas: ao entrar num local onde se encontrasse uma orquestra, Freud "não tardava a tapar os ouvidos para não ouvi-la" (*Ibid.*). Uma carta de Roma, de 22 de setembro de 1907, informa que o barulho das orquestras incomoda Freud (citado por Jones, *op. cit.*, t. II, pp. 39-40). Numa carta de 22 de setembro de 1912, a Jones, ele anota, como um fato alheio à sua natureza, que "a música fere os ouvidos de certas pessoas" (*Ibid.*, p. 101). No início de seu estudo sobre o *Moisés de Michelangelo,* Freud dá uma razão desta fobia musical: a condição primordial da fruição artística é poder "contemplar longamente" as obras de arte para "entendê-las à (sua) maneira", isto é, para "perceber de que modo elas produzem efeito", o que vale para "as obras literárias e as obras plásticas". "Quando não posso fazer assim, por exemplo, com a música, sou quase incapaz de desfrutá-la. Uma disposição racionalista ou talvez analítica luta em mim contra a emoção, quando não consigo saber por que estou comovido, nem o que me emociona" (*GW*, X, 172). Aí está, em todo caso, um traço nitidamente diferencial da idiossincrasia nietzschiana.

50. V. o estudo de Andler, Charles. *La Poésie de Heine,* 1948, p. 89, que publicou a primeira súmula sobre Nietzsche em francês, *Nietzsche, sa Vie et sa Pensée* (Nietzsche, Vida e Pensamento). Nietzsche também apreciava muito Heine, mas com outra sensibilidade, acentuando nele o dionisismo, enquanto Freud é mais sensível ao que Adler chama de "aristofanesco" heineano. A propósito da influência deste aspecto de Heine sobre Marx, v. nosso *Marx et la Répétition Historique* (Marx e a Repetição Histórica), pp. 71 e ss.

51. Adler, *op. cit.*, p. 72.

52. *Op. cit.*, p. 191.

53. V., *infra*, p. 79. É verdade que se trata de uma espécie de diagnóstico.

54. V. a atitude de Freud em relação à sua própria doença.

55. Segundo a expressão de Busch, *in: Balduin Bählamm,* citada por Freud em *Introdução ao Narcisismo* (II), *GW*, X, 148-9.

56. Cf. o volume de ensaios publicado por Aubier-Flammarion, pp. 106 e ss.

57. *Humano, Demasiado Humano*, I, 26, *SW*, III, 39-40: "O progresso como reação". *Aurora*, III, 197, *SW*, IV, 165-7: "A Hostilidade dos Alemães contra a Ilustração".

58. *Op. cit.*, p. 115.

59. *Op. cit.*, p. 127.

60. *Op. cit.*, pp. 141-2.

61. *Op. cit.*, p. 143.

62. Este é literalmente o vocabulário freudiano. V., *infra*, cap. II, pp. 69-70.

63. *Op. cit.*, p. 149.

64. Sabe-se que *Humano, Demasiado Humano* é dedicado a Voltaire.

65. É preciso observar, entretanto, a reação moderada de Freud, que censura Thomas Mann por tê-lo ligado ao romantismo.

66. V., principalmente, a introdução à sua antologia das "páginas imortais de Schopenhauer".

67. Trata-se do discurso pronunciado perante a Akademische Verein für Medizinische Psychologie, em 8 de maio de 1936, e depois lido por Freud em 24 de junho. Ele é intitulado *Freud e o Futuro,* reproduzido em francês em *Freud. Jugements et Témoignages* (Freud. Juízos e testemunhos), apresentado por Jaccard, Roland. PUF, pp. 15 e ss.).

68. *Op. cit.*, p. 18. Existe aí uma alusão ao quadro de Dürer, *O Cavaleiro e a Morte,* cuja importância na iconologia nietzschiana foi mostrada por Bertram, Ernst. *Nietzsche. Essai de Mythologie.* Mann assegura a transmissão deste símbolo nietzschiano a Freud.

69. *Op. cit.*, p. 17.

70. *Op. cit.*, pp. 18-9.

71. In *La Guérison par l'Esprit,* trad. fr., 1940, p. 223.

72. *Op. cit.*, pp. 19-20.

73. V., *supra*, p. 22.

74. *Op. cit.*, p. 22.

75. *Op. cit.*, p. 26.

76. Thomas Mann se interessou muito cedo por Nietzsche (por volta de 1895), e conheceu a psicanálise por volta de 1925. V. Leibrich, Louis. Thomas Mann et Nietzsche. *Études et témoignages du cinquantenaire* (Estudos e Testemunhos do Cinqüentenário), Société Française d'Etudes Nietzschéennes, 1950, pp. 221 e ss. V., Finck, Jean. *Thomas Mann und die Psychoanalyse,* 1973. Observemos que em seu último romance, *Doutor Faustus,* Mann representou o fim de Nietzsche através do personagem Adrien Leverkühn.

77. Trata-se de um prêmio de 5.000 marcos oferecido pelo cônsul Lassen ao melhor livro escrito dentro do espírito nietzschiano, no contexto da grande ofensiva pró-nietzschiana logo após a Primeira Guerra Mundial. Observemos que o título remete à fórmula de *Ecce Homo*, onde Nietzsche se define como "o primeiro alemão antipolítico". O nome de Thomas Mann aparece no livro de ouro da Vila Silberblick: ele fez pessoalmente, portanto, a peregrinação a Weimar.

78. Nietzsche as Forerunner in Psychoanalysis, *in: Contemporary Studies by Charles Baudoin,* Londres, 1924. Aí também se vê o uso junguiano de Nietzsche.

79. *Freud,* cap. XV. A aproximação é feita a propósito do Super-homem; v., *infra,* pp. 77 e 288.

80. *Correspondance de Sigmund Freud avec le Pasteur Pfister,* carta de 24 de novembro de 1927, p. 169.

81. La Conception Freudienne de L'Homme à la Lumière de l'Anthropologie. *In: Discours, Parcours et Freud* (Discurso, Percurso e Freud), Gallimard, p. 203. Observemos que foi Otto Binswanger, tio do filósofo, que tratou de Nietzsche em Iena.

82. *Op. cit.,* p. 210, n. 2.

83. *Freud, la Philosophie et les Philosophes,* p. 181.

84. A partir de *O Trauma do Nascimento,* Rank se afasta de Freud. Observemos que Freud encontrava Nietzsche diante dele como referencial de uma dissidência, como na época das controvérsias com Adler. V., *supra,* p. 44.

85. Otto Gross, que participou do movimento analítico desde a origem, era ao mesmo tempo considerado original e encarado com desconfiança por Freud (Cf. correspondência com Jung). Sua finalidade confessa, por volta de 1913, era combinar a técnica freudiana com os conceitos nietzschianos concebidos como suporte de uma *Weltanschauung* revolucionária e anarquista, o que o levava a apresentar o freudismo em seus escritos como a aplicação científica das intuições nietzschianas. As teses de Gross se expressaram em relação com a espantosa filosofia anarquizante do "Círculo Cósmico", grupo de intelectuais em busca de uma renovação da *Kultur* pela mulher e o "Gruppe Tat" ou "Aktion Gruppe" de Schwaking, movimento ativista. Em ensaios publicados em *Aktion,* Gross apresenta solidariamente o pensamento nietzschiano e a psicanálise como o princípio de uma filosofia da revolução. Em seus *Efeitos da Comunidade sobre o Indivíduo,* Freud é apresentado como o autêntico continuador de Nietzsche, ambos minando, através de suas teorias, os fundamentos do Estado conservador. Tem-se, portanto, em Gross o representante de um anarquismo revolucionário que professa um credo nietzscheo-freudiano. Entende-se, pois, a desconfiança de Freud em face deste Reich nietzschiano, apresentando-se como mediador para um casamento da psicanálise com Nietzsche, assim como Reich entre a psicanálise e Marx, para gerar uma visão de mundo revolucionária (sobre a homologia do mecanismo, v. *Marx et la Répétition Historique,* p. 174, n. 3 e ss.).

86. *Volonté et Psychotérapie* (Vontade e Psicoterapia), Payot, pp. 21-6.

87. *Op. cit.,* p. 27. V. a menção da exceção Nietzsche, p. 28.

88. *Op. cit.,* p. 30

89. *Op. cit.,* p. 139, nota.

90. O título original era *Wahrheit und Wirklichkeit (Verdade e Realidade),* traduzido para o francês, Ed. Stock.

91. *Op. cit.,* pp. 17-8.

92. *Op. cit.,* p. 18.

93. *Op. cit.,* p. 20.

94. *Op. cit.,* p. 21.

95. *Op. cit.,* p. 43.

96. Acrescentando, entretanto: "A teoria de Freud não é uma 'repetição' da teoria, parente muito próxima, de Schopenhauer; minha psicologia da vontade tampouco é repetição da 'vontade de poder' de Nietzsche." Pp. 32-44.

97. *Op. cit.,* p. 42.

98. *Op. cit.,* p. 43.

99. *Op. cit.,* p. 44.

100. *Ibid.*

2.

NIETZSCHE NO DISCURSO FREUDIANO

Em oposição à ambiciosa síntese dos discursos que pregam o ecumenismo nietzscheo-freudiano, o discurso freudiano sobre Nietzsche revela-se notavelmente econômico e pontual. Nietzsche aparece na obra freudiana sob a forma de curtas referências. É assim que geralmente se dá a presença filosófica em Freud. Aparentemente imprevisíveis, breves, estereotipadas,[1] as referências a Nietzsche rompem periodicamente a continuidade do discurso psicanalítico.

Como, por outro lado, Freud diz ter lido muito pouco de Nietzsche, não nos resta senão interpretar essas *pistas,* que constituem a forma mais precisa da presença nietzschiana em Freud. Achamo-nos de posse de uma dezena de alusões[2] diferentes. Elucidando, porém, estas alusões em seu contexto e remontando à sua fonte nietzschiana, correndo o risco de precisá-las quando Freud cita aproximativamente seu referencial, podemos esperar ver esboçar-se uma rede de indicações preciosas sobre os pólos de interesse que levavam Freud em direção à temática nietzschiana.

Sabemos que estas referências preenchem uma função de intuição antecipadora e legitimadora da descoberta psicanalítica na

estratégia freudiana.[3] Desse modo, Freud indica então o sentido da leitura que ele deseja que se leve a cabo, para quem quer seguir o caminho que vai de Nietzsche à psicanálise.

O ESTATUTO DE NIETZSCHE NA TOPOGRAFIA FILOSÓFICA FREUDIANA

Examinemos primeiramente os textos em que Freud de certo modo investe Nietzsche, oficialmente, de sua função de precursor.

Em 1914, na *História do Movimento Psicanalítico,* Nietzsche é mencionado em seu devido lugar entre os grandes antecipadores das teses psicanalíticas, exatamente depois de Schopenhauer.[4] Temos aí uma situação simbólica: Nietzsche representa, na galáxia filosófica de Freud, o papel de satélite do filósofo de Frankfurt. Teremos que discernir, portanto, no recurso a Nietzsche, o que faz as vezes de redundância da influência schopenhaueriana, do que traduz sua eficácia própria.[5]

Temos, contudo, a impressão de que o tabu filosófico está sobredeterminado no uso particular de Nietzsche, já que Freud faz esta estranha declaração. "Mais tarde me privei (*versagt*) do grande prazer que a obra de Nietzsche proporciona, com a motivação consciente de que eu não queria me ver impedido, na elaboração das impressões fornecidas pela psicanálise, por nenhuma representação exterior" *(Erwartungsvorstellung).*[6] Nietzsche é portanto objeto de uma retenção de interesse particularmente determinada (plenamente consciente), proporcional à fruição (*Senuss*) que dela seria extraída.

Se esta declaração, como as anteriores,[7] confirma o limite do conhecimento da obra nietzschiana por Freud, confirma também o privilégio da ligação entre os dois pensamentos, visto que, de acordo com o raciocínio paradoxal de Freud, o imperativo da abstinência da leitura filosófica é tão mais rigoroso e voluntário, quanto é grande o perigo de submissão. Isto implica reconhecer que a afinidade com Nietzsche é particularmente rica em potencialidades, o que legitima as mais enérgicas medidas de defesa. Este é, portanto, o estranho e profundo vínculo que ligará Freud

a Nietzsche: colocado à distância, com determinação, este estrangeiro supostamente quase conhecido voltará a assediar a verdade psicanalítica como sua sombra. Assim é a mescla inextricável de afinidade e alteridade mantida pelo próprio Freud, que uma análise das relações entre Freud e Nietzsche tem por delicada tarefa desenredar.

O segundo grande texto de esclarecimento, a *Selbstdarstellung* (*Estudo Autobiográfico*, 1925), confirma a versão de 1914. É a famosa passagem onde Freud afirma ter evitado cuidadosamente aproximar-se da filosofia, e depois assinala as "extensas concordâncias" com Schopenhauer. Nela, a posição de Nietzsche é mais uma vez simbólica: seu nome é de certo modo evocado por associação ao de Schopenhauer:[8] "Nietzsche, o outro filósofo cujas intuições e percepções (*Ahnungen und Finsichten*) muitas vezes coincidem de modo surpreendente com os resultados penosamente conquistados pela psicanálise, eu evitei justamente por isso (*gerade darum*); certamente me importava menos com a prioridade que com a preservação de minha imparcialidade (*Unbefangenheit*)."[9]

Fica, assim, confirmado:

1. Que Nietzsche é associado a Schopenhauer; é de certo modo um outro Schopenhauer (*der andere Philosoph*) — o que não significa que sua importância seja secundária. Seu uso por Freud, todavia, é em princípio medido por uma filiação, de sorte que, referindo-se a Nietzsche, Freud tem sempre a sensação de referir-se a uma *família* de pensamento familiar, tanto quanto à filosofia nietzschiana por seu caráter de exclusividade e ruptura.

2. Que a freqüência das antecipações nietzschianas, sua acuidade e alcance não deixam Freud indiferente. Resta nesta evocação algo da admiração pela "adivinhação" de Nietzsche, antecipador genial. Tais antecipações, contudo, são precisamente da ordem da pré-ciência e da percepção — isto porque Freud tem o cuidado de lhe opor mais uma vez a "dificuldade" do trabalho científico que as autenticou.

3. Que Freud evitou mesmo ler Nietzsche, preocupado com a própria ingenuidade, condição de sua imparcialidade — o que limita seu conhecimento da obra.

TRAUMDEUTUNG: *A TEORIA DO SONHO*

Vejamos então o que são essas *Ahnungen und Finsichten*, como o próprio Freud as menciona ao longo de sua obra.

A fim de delimitar o regime do referencial nietzschiano na economia da obra freudiana, convém apontar com precisão as ocorrências do nome de Nietzsche no texto freudiano, aprender seu contexto e sentido, através da função para a qual Nietzsche é requisitado e interpelado por Freud.

É na *Interpretação dos Sonhos* que o nome de Nietzsche aparece. No capítulo VII, dedicado à "psicologia dos progressos oníricos", no momento em que vai concluir sobre a *regressão*, Freud evoca Nietzsche. Não se trata, portanto, simplesmente de uma daquelas referências históricas de segunda mão que abundam no histórico do primeiro capítulo.[10] O desenvolvimento de Freud está aí na fase de generalização meio audaciosa, que ele se permite após longas páginas de minuciosas análises técnicas.

Na verdade, acaba de especificar os aspectos do processo regressivo dele distinguindo os aspectos tópico, temporal e formal. Parece, no entanto, não querer concluir sem confiar uma "impressão" geral e insistente que se depreenderia de experiência dos sonhos e das neuroses: "O fato de sonhar (*Träumen*) seria uma espécie de regressão às mais precoces relações do sonhador, uma revivescência (*Wiedererleben*) de sua infância; noções pulsionais (*Trieregungen*) passadas que o dominaram a modos de expressão (*Ausdrucksweisen*) passados dos quais ele dispunha."[11] Impressão esta que confirma, entre outros fatos, a famosa lei de recapitulação do desenvolvimento filogenético pela ontogênese: "Por trás desta infância individual, podemos esperar dar uma espiada na infância filogenética, no desenvolvimento da espécie humana, do qual o desenvolvimento do indivíduo não é, na verdade, senão a repetição abreviada influenciada pelas circunstâncias fortuitas da vida".

Há aqui também, ao mesmo tempo, um piscar de olhos para Nietzsche: "Pressentimos (*ahnen*) a que ponto são exatas as palavras de Friedrich Nietzsche, segundo as quais no sonho perdura (*fortübt*) uma época primitiva da humanidade, que quase não se pode atingir 'por via direta', e podemos esperar chegar,

pela análise dos sonhos, ao conhecimento da herança arcaica do homem, a discernir o que é psiquicamente inato (*das seelisch Angeborene*) nele". Esta é, portanto, a idéia que Freud admite compartilhar com Nietzsche: a concepção do sonho como acesso privilegiado às "antigüidades da alma", legado pré-histórico e filogenético cuja pista seria o sedimento ontogênico. Esta seria uma daquelas fecundas intuições pelas quais Nietzsche teria percebido o que a "ciência dos sonhos" teria vindo confirmar experimentalmente.

Aqui, Freud cita Nietzsche visivelmente de memória e sem indicar a referência. Na verdade, trata-se de uma passagem do 13.º aforismo de *Humano, Demasiado Humano,* no qual Nietzsche declara: "No sonho continua a agir em nós aquela parte arcaica da humanidade, pois ele é o fundamento sobre o qual a razão superior se desenvolveu, e ainda se desenvolve em cada homem."[12] Vê-se que Freud usou aspas com certa desenvoltura, pois só a primeira parte da frase se encontra no texto de origem — e mesmo sua disposição está um pouco modificada, o que confirma que ele cita de memória. Quanto à seqüência da frase sobre o conhecimento indireto que o sonho fornece, ela não está em absoluto no texto de Nietzsche, mas tem por função, na lembrança de Freud, resumir a idéia efetivamente expressa por Nietzsche logo depois: "O sonho nos transporta a longínquos estados da civilização e nos dá um meio de melhor compreendê-los." Pelo menos a idéia está de acordo com o pensamento nietzschiano sobre a questão.

Como se vê, Freud, sobre este ponto preciso, reconheceu em Nietzsche uma idéia análoga e a utilizava condensando excessivamente a formulação, para que ela preencha sua função de reflexo antecipador. Nós, que procuramos confrontar as concepções de Freud e de Nietzsche, teremos que detalhar onde Freud não detalha, e remeter esta observação ao conjunto da teoria nietzschiana de sonho.[13]

"PSICOPATOLOGIA DA VIDA COTIDIANA": A MEMÓRIA

Numa nota da *Psicopatologia da Vida Cotidiana,* Nietzsche é evocado, em relação com a idéia, imposta pela experiência analítica, "de que uma resistência se opõe à rememoração de impressões penosas, à representação de pensamentos penosos". Ora, precisa uma nota, se uma série de autores observou este efeito, é incontestavelmente a Nietzsche que os méritos devem ser concedidos: "Porém ninguém dentre nós representou o fenômeno e sua prova psicológica de maneira tão exaustiva (*erschöpfend*) e ao mesmo tempo tão expressiva (*eindrucksvoll*) quanto Nietzsche em seus aforismos: "'Fiz isso' diz minha memória. 'Não posso ter feito isso', diz meu orgulho, e permanece inflexível. Por fim, a memória cede."[14]

Desta vez Freud é preciso: ele indica que se trata do aforismo 68, que se encontra na quarta parte de *Além do Bem e do Mal.*[15] Seu valor, para Freud, é indicar com extrema concisão, pela virtude do aforismo-relâmpago, o fundamento psicológico (*psychologische Begründung*) de um fenômeno, mais expressivamente que uma extensa literatura sobre a questão.

Este aforismo goza de prestígio e aprovação particulares junto a Freud. Em sua colocação sobre Nietzsche em 1908, numa sessão de quarta-feira,[16] é nisto que ele está pensando ao elogiar a excepcional perspicácia psicológica de Nietzsche. Mas o que é mais extraordinário é que a experiência clínica lhe restituirá o aforismo. Em 1907 Ernst Lehrs, "o homem dos ratos", durante uma sessão lembrará o aforismo em questão para traduzir seu próprio conflito. Evocando uma ação criminosa "onde ele não se reconhece mas que se lembra pertinentemente de haver cometido", cita Nietzsche para traduzir o conflito entre memória e vontade.[17] Que situação surpreendente: Nietzsche insinuado entre Freud e seu paciente, por iniciativa do próprio paciente, *gebildet* (homem culto) distinto. Mas o mais curioso é que, antes de entrar em análise, Lehrs havia no mínimo folheado a *Psicopatologia da Vida Cotidiana.* Sem que Freud desconfiasse disso, é portanto em sua própria obra que ele teve a oportunidade de registrar o aforismo e de devolvê-lo a ele por uma ironia inconsciente.[18] Seja como for, o fato de a neurose conseguir pensar-se a si mesma no aforismo nietzschiano ilustra de modo inesperado o alcance psicológico que Freud lhe atribuía: a tal ponto que o verbo nietzschiano se insinua entre Freud e seu objeto. Isto sela simbolicamente o comércio dos dois pensamentos.

Existem, porém, motivações de conteúdo mais precisas suscetíveis de fundamentar o encontro de Freud e de Nietzsche nesta idéia. É que, paradoxalmente, esta idéia é inconscientemente copiada por Nietzsche de Schopenhauer, cuja psicologia, sabe-se, Freud aprecia bastante. Em *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer esclarece o mecanismo da loucura pelo conflito oriundo da vontade e do intelecto com base na repugnância do orgulho: "Lembremo-nos com que repugnância pensamos nas coisas que ferem fortemente nossos interesses, nosso orgulho e nossos desejos, com que dificuldade decidimo-nos submetê-las ao exame preciso e sério de nosso intelecto, com que facilidade, ao contrário, nos afastamos bruscamente delas."[19] Se, baseado nesta recusa, o espírito rompe "o fio da memória", a loucura se estabelece. Esta traduz "a repugnância da vontade em deixar acontecer o que lhe é contrário à luz do intelecto" a ponto de submeter a memória.

Encontraremos portanto em Schopenhauer uma análise aprofundada do mecanismo que Nietzsche resume em sua fórmula. É, pois, inegavelmente a Schopenhauer que cabe a paternidade da idéia, e Nietzsche plagia espontaneamente uma obra da qual ele tanto se alimentou.[20] Mas ele a dota de uma expressão que concentra em três frases um longo diálogo. Isto nos previne, no entanto, de que temos que procurar as implicações desta fórmula tão expressiva na concepção global da memória e do recalque que aí está contida.[21]

"O CASO SCHREBER": O SÍMBOLO SOLAR DO PAI

A próxima aparição de Nietzsche na obra freudiana confirma sua implicação na clínica. É no estudo sobre Schreber, *Observações Psicanalíticas sobre um Caso de Paranóia,* descrito autobiograficamente (1911), que ele é evocado.

Freud está examinando o elo simbólico entre o pai e o sol. Para ilustrar a relação entre as "fantasias neuróticas" e os "mitos cósmicos", faz alusão a um doente seu que, tendo "perdido muito cedo o pai, tentava reencontrá-lo em tudo o que, na natureza, é grande e sublime." Aí intervém a aproximação com Nietzsche, induzida, como se vê, pela mais viva experiência clínica:

"Isto, diz ele, fê-lo entender que o hino de Nietzsche *Antes que o Sol Desponte* dá expressão à mesma nostalgia".[22]

Trata-se do quarto texto contido na terceira parte de *Assim Falou Zaratustra,* que tem este nome. De fato, encontra-se aí uma espécie de hino ao despertar da natureza, ao Céu puro enquanto imagem da inocência e do grande "Sim". Por isso a mensagem de Zaratustra se resume a esta benção do "céu acaso", "céu inocência", "céu exuberância". O momento anterior ao nascer do sol simboliza "o Sim enorme e sem limite", antes que venham as nuvens mediadoras.[23]

É curioso que Freud evoque este hino ao céu a propósito do mito paterno do sol, já que, se nos referimos à idéia nietzschiana, é o nascer do sol que interrompe o gozo da inocência de antes da aurora. O Céu é aqui, portanto, o símbolo inimigo do Sol, simbolizando o complexo paterno em seus valores de deslumbramento. Na verdade ele tem em mente uma idéia transparente que impõe a aproximação: como lembra numa nota, "Nietzsche também perdeu o pai ainda criança."[24] Este é um ponto sobre o qual haviam insistido na quarta-feira da Sociedade de Viena dedicada a *Ecce Homo* e Freud se lembra disso aqui.[25] A admiração sagrada de Zaratustra ante o sublime da Natureza traduziria, pois, seu complexo paterno, busca sublimada do pai desaparecido.[26]

Mais uma vez a aproximação é bem rápida: Freud guardou, da leitura do texto, a exaltação do sublime natural e pode, portanto, passar por cima da oposição do Céu e do Sol — essencial, todavia, no sentido do texto — para apreender o *documento*, a analogia entre o sentimento neurótico do mito cósmico e sua expressão poética. A poesia filosófica concede então sua linguagem à neurose, que é por si só a expressão ontogenética de mitos filogenéticos.[27]

É com este espírito que Freud se dirige à linguagem de Nietzsche e a considera preciosa: ela expressa em toda a sua profundidade a dimensão cósmica da vivência ontogenética. Por isso, se a aproximação não se detém no detalhe do conteúdo, também não é uma citação banal: Nietzsche não é uma simples referência cultural para Freud. Estes poucos fragmentos de Nietzsche que ele conhece estão presentes nele de maneira suficientemente viva

para que sejam realizados sob o efeito de uma analogia induzida pela experiência clínica. É que, independentemente do diagnóstico sobre o caso Nietzsche em sua patologia própria, uma relação privilegiada liga sua expressão poética à linguagem das profundezas — o que leva naturalmente "a psicologia das profundezas" a ler-se nele.

O uso deste texto por Freud limita-se a isto. Além deste uso, porém, o texto encobre um significado que envolve toda a concepção de moral e de culpa. Sem saber, Freud encontrava aí uma das matérias essenciais com a qual se confronta a teoria das neuroses. Teremos então que relê-lo nesta perspectiva de confronto.[28]

"SOBRE ALGUNS TIPOS DE CARACTERES. . .": CRIME E CULPA

No final de um pequeno escrito de 1915, *Alguns Tipos de Caráter Encontrados no Trabalho Psicanalítico*, como conclusão de um desenvolvimento sobre "os criminosos por sentimento de culpa", é notificada uma nova analogia com Nietzsche.

"Em seguida um amigo me fez observar, sobre este ponto, que o 'criminoso por sentimento de culpa' também era conhecido de Nietzsche. A pré-existência do sentimento de culpa e a utilização do ato (*Verwendung der Tat*) para racionalizá-lo é encontrado de maneira brilhante no discurso de Zaratustra: "Do pálido criminoso". Deixemos à pesquisa futura a função de decidir quantos criminosos devem contar entre esses "pálidos".[29]

Encontramos aqui as características da intervenção de Nietzsche no discurso freudiano: ela se coloca como conclusão de um desenvolvimento preciso, para dar-lhe sua dimensão de certo modo típica; neste caso, a pálida silhueta do criminoso culpado serve para fixar num *tipo* a psicografia evocada exatamente antes. Nietzsche aparece aqui não fortuitamente, mas como o retratista daquilo que de outro modo teria continuado a ser um tipo abstrato. Belo encontro da tipologia freudiana e da tipologia do sentido nietzschiano como dupla determinação! Por outro lado, as mesmas características são atribuídas à intervenção de Nietzsche: contundente, brilhante; entendemos que ela confere sua

marca expressiva a um tipo. A ponto de poder servir de guia para a pesquisa futura, como um verdadeiro quadro nosográfico. Freud não está longe de propor designar como "complexo do criminoso pálido" o tipo de criminoso por culpa. Este texto da primeira parte de *Assim Falou Zaratustra*[30] ainda serve, portanto, de documento clínico, fornecendo, desta vez, um instrumento de generalização nosográfica.

Freud, mais uma vez, não pede mais que isso. Mas não é por acaso que ele encontra os caminhos da teoria da culpa, designando assim o problema, que teremos que encarar, do sentido da teoria do criminoso em geral em Nietzsche.[31]

"PSICOLOGIA COLETIVA E ANÁLISE DO EGO": O SUPER-HOMEM

No capítulo X da *Psicologia das Massas e Análise do Ego* (19.1) encontra-se uma referência a um conceito maior de Nietzsche. O *Ubermensch* é evocado, mas num contexto aparentemente desconcertante.

Ao descrever "a multidão e a horda primitiva" ele chega a aproximar "o pai da horda primitiva" do Super-Homem nietzschiano: "No princípio da história da humanidade, ele era o *Super-homem* que Nietzsche só esperava no futuro."[32]

No que se baseia então esta surpreendente equivalência entre o Pai coletivo original e o Super-homem? Estaríamos tentados a pensar que a aproximação é arbitrária e envolve apenas o *nome* do Super-homem. Freud nos indica no contexto, porém, um ponto comum: o superdesenvolvimento do Ego.

Na origem, o pai da horda primitiva goza, por oposição à repressão da multidão, de uma liberdade excepcional: "Os indivíduos da multidão estavam tão unidos quanto os encontramos hoje, mas o pai da horda primitiva era livre." Segue-se uma descrição desta liberdade que induz a analogia com o Super-homem: "Seus atos intelectuais, mesmo no estado isolado (*in der Vereinzelung*), eram fortes e independentes, sua vontade não tinha necessidade de ser reforçada pela dos outros". Na verdade, o pai original goza, na origem, da prerrogativa suprema da autarquia que Nietzsche atribui ao Super-homem do futuro.

Esta autarquia, contudo, encobre em Freud uma realidade precisa: o desenvolvimento soberano de uma forma de narcisismo hipertrofiado: "Seu Ego tinha poucos vínculos libidinais, não gostava de ninguém além de si mesmo e só gostava dos outros na medida em que atendiam suas necessidades. Seu Ego dava aos objetos apenas o estritamente necessário". Através disso, a analogia com o Super-homem mostra-se bastante reveladora: por um lado, porque contém o princípio de uma interpretação freudiana do Super-homem; e, por outro, porque permite situar o sentido paradoxal da equivalência ao Pai original.

Em primeiro lugar, vemos que o livre exercício da vontade de poder tem imediatamente, para Freud, o sentido de uma relação a-objetal, onde pelo menos a relação de objeto é particularmente frouxa e depurada. Ser independente (*unabhängig*) significa para ele ser relativamente liberado do investimento objetal. Ora, sabemos que o desenvolvimento inverso da libido do Ego e da libido do objeto caracteriza o narcisismo. "Quanto mais uma absorve, mais a outra se empobrece", explicava o ensaio sobre o narcisismo.[33] Se imaginamos então "um investimento originário da libido do Ego, a partir da qual ela é transferida posteriormente aos objetos, mas que, fundamentalmente, persiste e se comporta em relação aos investimentos de objetos como o corpo de um protozoário em relação aos pseudópodes que se desprenderam dele", encontramos uma surpreendente expressão deste desenvolvimento exorbitante da libido do Ego que caracteriza a super-humanidade.

Mas entendemos ao mesmo tempo o sentido profundo da oposição que faz com que Freud situe na origem este privilégio soberano do narcisismo primário que Nietzsche localiza no futuro. A hipótese de um "pai primitivo" ou de um "super-homem" deixa de ter importância em si mesma: o que interessa é que o *tipo* acabado do mais integral narcisismo concebível para o homem se refere, em Freud, a um *antes* interrompido e caduco, enquanto ele é reativado em Nietzsche como o *fim vivo* para o qual tende legitimamente o devir. Em outras palavras, o super-homem realiza aquele narcisismo que se esboçava naquela suprema indiferença pelo outro que caracterizava o amo, enquanto o assassinato do Pai pronuncia também a sentença de morte do narcisismo —

ia por que Freud não espera nem deseja a vinda de um Super-homem. . .

Esta aproximação, como se vê, introduz um confronto essencial sobre o sentido da origem do narcisismo, decisivo no confronto de Freud e Nietzsche.[34]

De fato, nesta aproximação do Pai e do Super-homem existe bem mais que uma analogia fortuita: é uma velha idéia à qual Freud se apega. Na verdade, quando a formula em 1921, talvez não tenha esquecido de que, quase um quarto de século antes, já a havia formulado. Num manuscrito datado de 31 de maio de 1897 e dirigido a Fliess, a idéia e o nome do super-homem nietzschiano haviam-se imposto a Freud para concluir uma de suas primeiras exposições etnológicas. Freud afirma aí que "o incesto é um fato anti-social ao qual, para existir, a civilização teve que renunciar pouco a pouco".[35] Neste ponto preciso, ele acrescenta: "O oposto é o 'super-homem' ".

Assim, nesta primeira formulação em que Freud esboça sua grande teoria da civilização e dos instintos, a referência nietzschiana específica à teoria do super-homem (as aspas o comprovam) impõe-se de maneira não fortuita e se vincula por muito tempo à sua teoria etnológica. De sorte que a alusão de 1921 é uma revivescência dela: ao invés de ser improvisada, relaciona-se a uma antiga conexão de reflexão.

As duas alusões se esclarecem mutuamente, portanto. É assim que à luz do desenvolvimento de *Psicologia das Massas e Análise do Ego* a breve menção de 1897 assume significado preciso e familiar: o incesto define uma das extremidades da moral coletiva, a da proibição, e o super-homem simboliza a outra extremidade. O incesto expressa na verdade a renúncia da massa ao princípio do prazer, enquanto o super-homem simboliza o princípio do prazer sem mediação, cujo homólogo freudiano será o chefe da horda surgido entre os dois textos, em *Totem e Tabu* (1912-1913).

Assim, torna-se compreensível a importância da relação de Freud com a teoria do super-homem, pois exibe, enquanto "oposição", o conflito dos instintos e da lei humana que está no cerne da ética e da teoria freudiana de *kultur*.[36] Quando ele observa no

Moisés de Michelangelo "algo de... sobre-humano",[37] Freud associa à figura da Lei o tributo nietzschiano.[38]

"O EGO E O ID"
NIETZSCHE ENTRE FREUD E GRODDECK

No momento em que, no quadro de sua segunda tópica, Freud introduz o conceito de Id (*Es*),* em 1923, lembra-se que, antes mesmo que Groddeck institua o uso do conceito, Nietzsche o teria inaugurado. No texto em que ele consagra a denominação, como referência a Groddeck, tem o cuidado de precisar numa nota: "O próprio Groddeck seguiu o exemplo de Nietzsche, no qual esta partícula gramatical é empregada para o que há de impessoal e de necessariamente submisso à natureza, de certo modo, em nosso ser".[39]

E ele nada mais acrescenta, considerando este uso consagrado. Vaga lembrança de leitura ou impressão insistente, Freud concebe então um certo uso, por Nietzsche, desta expressão, para designar, segundo seus termos, "das unpersönliche und sozusagen Naturnotwendige in unserem Wesen".

Encontramos declaração analógica na terceira das *Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise*, em 1932. Nietzsche volta a ser associado à introdução do *Es*: "Baseando-nos no uso do termo (*Spranchgebrauch*) em Nietzsche e na instigação de G. Groddeck, nós o chamaremos doravante de *ES*".[40] Vê-se, pela própria forma desta frase, que a intervenção léxica de Nietzsche teve por efeito substantivar o "pronome impessoal", "particularmente apropriado para exprimir o caráter essencial desta província psíquica, sua alteridade ao Ego (*Ichfremdheit*)". Como sucede tão amiúde com Freud, Nietzsche intervém inscrevendo pela força do verbo uma determinação essencial (*Hauptcharakter*) que a investigação psicanalítica encontra pela experimentação clínica. Graças à inovação lingüística de Nietzsche, segundo Freud *es* passou a ser *Es*, nominando assim instância à qual a tópica vem dar conteúdo

* A tradução literal do alemão *es* seria "isso"; é o pronome pessoal neutro, na terceira pessoa do singular (*it*, em inglês). O equivalente latino, *id*, é o termo usado nas versões de Freud em português. O mesmo vale para o pronome *ich* ("eu"), traduzido como "ego". (N.R.T.)

metapsicológico — o que une nominalmente o nome (nietzschiano) e a coisa (freudiana). Por isso é que Freud não deixará de lembrá-lo toda vez que evocar sua descoberta.

O próprio Freud aventa a hipótese do empréstimo do termo *es* de Nietzsche e a propõe em carta a Groddeck, no Natal de 1922: "Penso que o senhor pegou o *es* (literariamente, não associativamente) de Nietzsche"[41] e pede-lhe autorização para mencioná-lo em *O Ego e o Id*: "Posso também usá-lo assim em meu escrito?". Eis por que, nos textos de Freud, a aproximação circunscreve-se ao plano terminológico: limitando o empréstimo à *palavra*, Freud deixa de lado a questão mais interessante: a da analogia de conteúdo dos próprios conceitos. Esta é, no fundo, a única ocasião em que Nietzsche intervém na correspondência entre Freud e Groddeck. Enquanto Groddeck fala habitualmente de Nietzsche com outros,[42] é preciso notar que com Freud ele é posto tácita porém firmemente fora da jogada. Quando muito sabe-se que Groddeck aprovou a sugestão de Freud, já que numa carta de 1929 a outro correspondente ele admite a propósito daquele "algo que se compõe de consciente e de inconsciente" que ele "chamou de *es*, por referência a Nietzsche, e por razões de comodidade".[43] Em Groddeck, Freud encontrava, todavia, alguém ligado a Nietzsche por afinidades pessoais: o pai de Groddeck teria conhecido e até mesmo influenciado Nietzsche[44] e o próprio Groddeck visita o túmulo de Nietzsche em companhia de Elisabeth Förster-Nietzsche a partir de 1904.[45] Mas Freud parecia impor tacitamente, àqueles que haviam estado perto de Nietzsche, o silêncio: a sorte de Groddeck não foi diferente da de Lou Salomé.

Para o que pretendemos, teremos que romper este silêncio. Se Freud, por sua vez, só quer conservar a ressonância da palavra, é preciso levantar a questão do conteúdo: em que medida, na concepção nietzschiana do instinto e do inconsciente, o *id* é "antecipado"? Este é um dos principais pontos do confronto.[46]

BALANÇO DOS ECOS NIETZSCHIANOS EM FREUD

Vê-se que, apesar de disparatados, os ecos nietzschianos remetem, como que por reflexo, a temas de fundo: o sonho, o conflito,

a neurose, a criminalidade e a culpa, o Super-homem e o Pai, o *id* e a pulsão. Por isso mesmo atingimos o limite daquilo que Freud pode nos dizer sobre a relação da psicanálise com o pensamento nietzschiano. Ele não nos indica como sistematizar o confronto temático, contentando-se em apontar, conforme suas associações, os ecos possíveis. Enfim, se indica alguns, importantíssimos, cala-se ou não percebe muitos outros, essenciais.

Logo, é chegado o momento de abordar o confronto das temáticas conforme a ordem sistemática que se depreende destas duas obras monumentais. Partindo, como anunciamos, da visão de Freud em sua especificidade, temos agora, nos havendo servido dele como de um indicador indispensável, de inverter o eixo da investigação, ou, em outras palavras, inverter o sentido da conjunção.[47] Ao tratarmos de "Freud e Nietzsche" na parte anterior, centramos a relação no pólo freudiano que o interpreta em seu contexto e para suas problemáticas do momento. Temos agora que tratar do contrário da questão, ou seja, "Nietzsche e Freud", quer dizer, apresentar um paralelismo entre as duas temáticas, através de suas respectivas lógicas, que nos revelará deste modo o sentido fundamental dos ecos anteriores, inserindo-os num confronto ordenado que se coloca em condições de esclarecê-lo exaustivamente.

NOTAS

1. V. a análise do regime geral da referência filosófica em Freud, cuja referência nietzschiana não passa de um caso particular, *in: Freud, la Philosophie et les Philosophes,* pp. 125 e ss.

2. O conjunto dessas referências é analisado no presente capítulo. As principais referências da correspondência são usadas no decorrer da presente obra.

3. V. nossa obra anterior, pp. 133 e ss., e 2.ª parte, *passim.*

4. Trata-se do texto em que Freud admite a antecipação schopenhaueriana do recalque. Este texto é estudado em *Freud, la Philosophie et les Philosophes,* pp. 181 e ss.

5. Pode-se, assim, comparar o presente capítulo com o cap. IV da 2.ª parte de *Freud, la Philosophie et les Philosophes,* pp. 177-205: "Freud e Schopenhauer", a fim de confrontar a fisionomia dos dois referenciais no discurso freudiano e de ler aí a correspondência das temáticas e dos empréstimos.

6. *GW*, X, 53.

7. *Supra*, pp. 19 e 24.

8. Schopenhauer é aí citado através da teoria da sexualidade e do recalque.

9. *GW*, XIV, 86.

10. A referência à teoria dos sonhos de Schopenhauer faz, em compensação, parte deste histórico, *GW*, II-III, 39.

11. *GW*, II-III, 554.

12. *SW*, III, 25-6.

13. V., *infra*, 2.ª parte, liv. II, cap. III, p. 216.

14. *GW*, IV, 162, n. 2.

15. *SW*, VII, 78.

16. *Supra*, p. 22.

17. *GW*, VII, 407.

18. Lehrs ouvira falar de Freud por esta *Psicopatologia*, que foi um dos mais lidos escritos de Freud.

19. Suplementos do cap. XXXII. V. o estudo do texto em *Freud, la Philosophie et les Philosophes.*

20. Sabe-se que, a partir do dia de outubro de 1865, em que Nietzsche encontrou a obra-prima de Schopenhauer no livreiro Rohn, em Leipzig, impregnou-se dela. Não há nada de espantoso, portanto, no fato de ele reformular espontaneamente uma idéia de uma obra da qual ele está literalmente impregnado.

21. *Infra*, 2.ª parte, pp. 234-6.

22. *GW*, VIII, 290.

23. *SW*, VI, 180-4. Trata-se do quarto episódio da 3.ª parte.

24. *GW*, VIII, 290, n. 2.

25. V., *supra*, n. 59.

26. *Infra*, 2.ª parte.

27. Sobre o papel da "lei biogenética fundamental" em Nietzsche e Freud, v., *infra*, pp. 207-8 e p. 259.

28. *Infra*, 2.ª parte.

29. *GW*, X, 391.

30. *SW*, VI, 38-41. Este texto é analisado na nossa 2.ª parte, p. 245.

31. *Infra*, 2.ª parte.

32. *GW*, XIII, 138, (cap. X).

33. *GW*, X, 141.

34. *Infra*, 2.ª parte.

35. Trata-se do "Manuscrito N", anexado à carta 64, de 31 de maio de 1897, *in: O Nascimento da Psicanálise*, p. 186.

36. V., *infra*, pp. 262-5.

37. Nova ocorrência da palavra *Übermenschliches* (1914), que indica a inflexão do vocabulário nietzschiano (*GW*, X, 198).

38. "Não sou o super-homem que o senhor imaginou", escreve Freud a Ferenczi, em 6 de outubro de 1910: pelo menos ele representa o papel de Pai da horda primitiva para seus primeiros "filhos".

39. *GW*, XIII, 251.
40. *GW*, XV, 79.
41. Correspondência Freud-Groddeck, *in:* Groddeck, Georg. *Ça et Moi*. Gallimard, p. 94.
42. Por exemplo, a seu irmão Carl (*op. cit.*, p. 135) ou ao filósofo Vaihinger (v., *infra*, n. 44).
43. Carta, de 11 de junho de 1929, "a um paciente médico". *Op. cit.*, p. 167.
44. V. o interessante documento que é a resposta de Groddeck a Hans Vaihinger, que escreveu *Nietzsche como Filósofo* e questionou Groddeck a respeito de possível influência de seu pai, Carl Theodor Groddeck, autor de uma dissertação de doutorado: *A Doença Democrática, Nova Espécie de Loucura* (1850), sobre Nietzsche. Reproduzido em *Ça et Moi*, pp. 170 e ss. (carta de 8 de maio de 1930).
45. "Quando, em 1904, visitei com a sra. Förster-Nietzsche o túmulo de Nietzsche, ela me contou que, na noite da véspera, Gersdorff, amigo de Nietzsche, fora visitá-la e falara durante três horas, sem parar, da sra. Koberstein" (avó de Groddeck). *Op. cit.*, p. 171. Assim, existe um laço quase familiar entre os dois clãs. Elisabeth reservava aos familiares a visita ao túmulo de Nietzsche em Röcken. Com Groddeck, Freud caía, portanto, mais uma vez, numa conexão nietzschiana viva, sem explorá-la realmente.
46. V., *infra*, pp. 198 e ss.
47. De acordo com o procedimento anunciado *supra*, p. 29.

SEGUNDA PARTE

NIETZSCHE E FREUD

INTRODUÇÃO

Para um confronto temático: método e problemas

Confrontar duas temáticas traz considerável série de problemas de método. Dois objetos discursivos não se comparam naturalmente, visto que constituem, por si só, seu próprio espaço e não poderiam projetar-se instantaneamente num espaço comum. Este não passaria de um artifício onde os objetos seriam falsificados de imediato — o que constitui o vício de todo procedimento analógico. Temos então que, paradoxalmente, *construir* o espaço de confronto, levando a bom termo a explicação das aproximações.

Em outras palavras, não se trata de situar-se de chofre do ponto de vista de um ou de outro, tratando as contribuições de Nietzsche como as de um "precursor de Freud", cujo deplorável efeito seria avaliar Nietzsche em relação a uma lei exterior à sua identidade, fazendo de Freud a verdade de Nietzsche. Também não se trata, porém, inversamente, de colocar-se do ponto de vista nietzschiano, como uma espécie de desafio, avaliando a psicanálise por antecipação — o que equivaleria estimar a contribuição freudiana por um enfoque nietzschiano, colocando assim a lei em Nietzsche. Temos então que ir de um para outro, servindo-nos respectivamente de um e de outro como limites recí-

procos, em virtude dos quais pode aparecer este espaço (perspectivo) comum, que não é um dado mas sim uma resultante conflitual. Eis por que instalaremos um "vai-e-vem" dialético que, a cada nível dado (tema, noção), definirá as problemáticas nietzschiana e freudiana, exibindo ao mesmo tempo — em sucessão cronológica mas em simultaneidade lógica — a realização e a superação freudiana de determinada virtualidade, presente em Freud, e a resistência à "superação" na qual se manifesta a idiossincrasia nietzschiana.[1] Como cada problemática se define por seu devir, teremos, enfim, para cada nível de análise considerado, de retraçar o sentido da gênese em Nietzsche e em Freud, para esclarecer reciprocamente as gêneses de um nível nocional homólogo.[2]

É aí, precisamente, que reside o problema mais delicado: o da validade das homologias e da decupagem suscetível de organizar, além das analogias, uma ordem estabelecida, algo como uma anatomia e uma fisiologia comparadas das temáticas.

Vimos com que judiciosa desenvoltura Freud safou-se disto: contentou-se em apontar com o dedo os pontos onde poderiam ser pinçados os motivos nietzchianos no pano de fundo psicanalítico, sem deter-se para explicitar nem problematizar a filiação em suas alusões oficiais. Nietzsche é interpelado aqui pura e simplesmente como *Vortreter* (precursor) da verdade psicanalítica, como antecipação legitimadora — o que constitui a arbitrariedade estabelecida da estratégia analítica, mas que leva objetivamente a subestimar sua problemática *sui generis* e se expõe ao mesmo tempo a superestimar sua contribuição, já que é a própria seara psicanalítica que permite que se dê a tal intuição um valor significante que nem sempre lhe pertence por pleno direito.[3] Deste modo Freud pinça, como sugerimos, os pontos de união onde pode desenrolar-se o duplo tecido temático. Ele o faz desordenadamente, porém, ao sabor da descoberta e da utilidade psicanalíticas.

Pois bem, não basta verificar analogias e antecipações: convém criar condições para um diálogo, num mesmo terreno, onde as problemáticas são determinadas de modo sutilmente convergente e divergente. Nietzsche e Freud estão freqüentemente em condição de *dizer* quase a *mesma coisa*, mas nem sempre *sobre a mesma coisa*. O que dá o sentido total a determinado enunciado teórico é

seu contexto no corpo nocional considerado, e ele só assume seu significado se relacionado ao procedimento global que o subentende. Temos então que superar a admiração ante os *ecos* para encontrar as diferenças de tom. Parece-nos que o mais importante é localizar as correspondências de certo modo estruturais dos respectivos textos, para ler neles as diferenças funcionais dos regimes conceituais envolvidos.

Isto supõe, todavia, localizar uma estrutura de ordem onde reina uma aparente dessimetria. Assim, determinado aspecto da temática nietzschiana contém um elemento de análise que Freud virá integrar a uma temática organizada: temos que evitar aumentar a importância disto em Nietzsche, mas acentuá-la o suficiente para que a correspondência fique visível. Inversamente, o que é temático em Nietzsche pode passar sob a forma de elemento isolado em Freud.

Estamos, portanto, diante de um *puzzle* de elementos e temas que temos que articular em sincronia e com independência, à maneira de um paleontólogo a reconstituir paulatinamente dois esqueletos a partir de ossos parcialmente semelhantes, dos quais se sabe que, de certo modo, são de um mesmo tipo, mas que se baseiam em princípios de organização específicos. Ainda mais que as semelhanças mais evidentes podem revelar-se ilusórias em relação aos princípios de organização finais, enquanto determinado elemento anódino induz profundo isomorfismo.

A filosofia nietzschiana e a psicanálise freudiana, além disso, recusam energicamente, ambas, a sistematicidade.[4] Os princípios diretores são produzidos e anunciados dentro de e por um processo de constituição permanente, que só podemos fixar num corte lateral. É a uma tal morfologia que procederemos, indo dos *fundamentos*[5] aos *temas*[6] e depois aos *problemas*.[7]

NOTAS

1. Nosso propósito inicial continua a ser, naturalmente, a interpretação dos problemas do ponto de vista privilegiado de Freud, tanto porque ele fala *depois* de Nietzsche, quanto porque nossa investigação é conduzida desde a origem por uma problemática que interessa a Freud (cf. a conclusão no tocante a nosso próprio balanço). Não hesitaremos, porém, em reativar *por trás* de Freud, e ali por onde passou sua crítica, o ponto de

vista nietzschiano como revelador de algo notoriamente não pensado em Freud, o que preenche uma espécie de papel perverso em relação à instituição da lei analítica (v., *infra, passim*). Correndo o risco de reativar, em segundo grau, uma interpretação analítica dos enunciados nietzschianos.

2. A fisionomia típica de um nível de análise ou de um capítulo é, portanto, a seguinte: a) gênese da problemática nietzschiana; b) gênese da problemática freudiana — sobre o mesmo tema; c) estado do problema, tanto quanto à forma de colocação da questão, quanto à resposta dada. Esquema complicado, pela multiplicação dos subtemas e pela necessidade, em semelhante contexto, de iniciar o confronto por Freud, invertendo a ordem diacrônica em favor de determinada exigência temática.

3. V., principalmente, as armadilhas da linguagem: determinada palavra comum ao vocabulário de Nietzsche e de Freud encobre considerável diferença de conteúdo e de regime do conceito; enquanto alguma outra analogia de conteúdo surpreendente se expressa por terminologia muito diferente. Eis por que, se se deve acompanhar as analogias denotadas pela terminologia, também se deve desmanchar os vínculos onde eles não estão explicitamente indicados, se é verdade que a relação de Nietzsche e Freud, em seus momentos mais importantes, revela-se anamórfica, isto é, só aparece a uma certa distância, que supera as deformações.

4. Nietzsche destrói pela expressão aforística a ilusão do sistema. Cf. a fórmula mais clara, em *O crepúsculo dos ídolos*: "Desconfio de todos os sistemáticos (*systematikern*) e os evito. A vontade de sistema é uma falta de lealdade" (*rechtsschaffenheit*), "Máximas e Dardos", (§ 26, *SW*, VIII, 84). *Aurora* já advertia: "Cuidado com os sistemáticos!" e denunciava sua "comédia" (§ 318, *SW*, IV, 222). Em outra parte, ele classifica de "puerilidade" o projeto de "construir sistemas" (*SW*, X, 423). Freud concorda com Nietzsche quando este diagnostica na "vontade de sistema" (*Wille Vum System*) uma "doença de caráter" própria dos filósofos (*SW*, X, 377). Para Freud, o "sistema" é característico da "visão de mundo" (*Weltanschauung*): já que é uma ciência em devir, a psicanálise não aspira nem à totalização, nem à sistematização (cf. *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, pp. 45 e ss.): "O que a psicanálise evita cuidadosamente ser" é, precisamente, "um sistema" (*GW*, X, 96). Por motivos diferentes, Nietzsche e Freud recusam fundamentalmente o rótulo de "sistemas". Eis por que confrontaremos duas gêneses.

5. Livro I.

6. Livro II.

7. Livro III.

LIVRO PRIMEIRO

OS FUNDAMENTOS

1.

INSTINTO E PULSÃO

A filosofia de Nietzsche pode ser abordada em sua literalidade como uma filosofia do instinto. A psicanálise freudiana, por sua vez, atribui um papel fundador ao instinto ou pulsão.[1] Isto constitui o ponto de união natural para um confronto dos dois enfoques. Mas é preciso entender-se sobre este ponto de partida. Não se trata de prejulgar a natureza dos projetos nietzschiano e freudiano *definindo-os* como teorias do instinto. Tomaremos este conceito como referencial e marco, baseando-nos na consideração de que este é, nos dois discursos que analisamos, o termo-encruzilhada, comprovado por extraordinária freqüência de ocorrências tanto em Nietzsche quanto em Freud.[2] Não pressupomos, tampouco, que se trate de um mesmo referencial semântico, já que são precisamente os respectivos conteúdos deste referencial que nos propomos a elucidar. Nós nos contentaremos, como ponto de partida, com a homonímia literal: os termos *Trieb* e *Instinkt* preenchem um papel discursivo e funcional central tanto em Nietzsche como em Freud.

O estatuto desses conceitos reside no fato de eles designarem mais uma função dentro do discurso e um objetivo conceitual que

uma unidade semântica que se possa circunscrever de imediato. Quanto mais o conteúdo se verifica indeterminado em sua generalidade, no entanto, mais as distinções que ele favorece são precisas e determinantes. Procuraremos então compreender o sentido deste referencial semântico, observando os efeitos conceituais a que ele se presta respectivamente em Nietzsche e em Freud. Em outras palavras, compreender o que quer dizer o termo "instinto" é, antes de mais nada, entender *para que ele serve* na estratégia demonstrativa que o requer.

Acontece que, na verdade, recuamos ante a tentativa de definir o *que queria dizer* o termo, principalmente em Nietzsche. Em Freud, o conceito é mais bem circunscrito, porém reina considerável indeterminação sobre a função teórica da problemática do instinto na economia conceitual freudiana. Para esclarecer simultaneamente estas duas questões, convém, a nosso ver, acompanhar em sua complexidade o regime conceitual do uso dos conceitos. A compreensão do conceito de instinto elucida-se *a posteriori* pela extensão variada porém coerente de sua acepção, nos contextos em que ele é requerido.

O que o conceito quer dizer talvez signifique menos que aquilo que Nietzsche e Freud querem dizer respectivamente através do termo. Mas isto supõe uma investigação sobre a *gênese do uso* do termo e do conceito. Na verdade, é em seu devir[3] que o conceito se constrói como ferramenta teórica: portanto é aí que temos mais chances de apreender seu sentido. Através do uso progressivo do termo, discerniremos fenomenologicamente o que Nietzsche e Freud colocam nele respectivamente, a fim de chegar a uma "definição" comparada deste conceito maior em Nietzsche e em Freud.

Por isso mesmo, enfim, tomaremos como ponto de partida do desenvolvimento de nossas problemáticas a noção que tem precisamente por função *nomear a origem*, elemento primário que fundamenta a investigação e inaugura por conseguinte a pesquisa.

O INSTINTO EM NIETZSCHE: O CONCEITO EM SUA ORIGEM

Assinalaremos, a título pelo menos simbólico, o primeiro uso oficial do termo instinto no discurso nietzschiano, aquele que

podemos apontar na aula inaugural em Basiléia sobre *Homero e a Filologia Clássica*, em 1869. A filologia é aí representada como um misto ou agregado heterogêneo de "instintos científicos e ético-estéticos totalmente disparatados", em seguida "reunidos sob uma denominação comum", que cria "uma espécie de monarquia aparente".[4]

Este primeiro emprego notável na obra de Nietzsche é revelador daquele regime que se estabelece por muito tempo. O uso inaugural do termo *Triebe* formula, de uma só vez, várias idéias-mestras que Nietzsche vinculará, de certo modo para sempre, à idéia de instinto.

- Em primeiro lugar, os instintos se apresentam em feixes: o que predomina neles é uma diversidade fervilhante, que faz com que Nietzsche evoque freqüentemente os instintos na modalidade do *etc.*

- Aqui, é bem verdade, suas espécies estão circunscritas e denominadas: distinguem-se os dois eixos maiores de sua genealogia: científico, de um lado, ético-estético, de outro. A categorização dos instintos faz-se então a partir de sua forma de atividade ou de expressão. Existe um instinto específico operando na ciência, na ética, na arte: os instintos nietzschianos apresentam-se como outros tantos pequenos demônios que animam as atividades humanas. Existe um instinto por atividade humana, um pouco como — na crença animista — havia um espírito em cada objeto. Anotemos este caráter inumerável dos instintos em Nietzsche, pelo menos na origem: há instintos por toda parte, como havia, para Heráclito, deuses por toda parte, pelo menos em toda parte onde sucede algo de certa importância.

- Também não é por acaso que esta evocação inicial da idéia de instinto esteja ligada a algo misto. Toda atividade considerada unitária, a começar por aquela filologia que Nietzsche pratica, revela-se um mar de instintos mantidos juntos (*zusammengetan*). A realidade é portanto atribuída a esta diversidade conflitante de instintos, remetendo a unidade à categoria de aparência. Assim, sob a denominação tranqüilamente unitária de "filologia", Nietzsche descobre uma diversidade heterogênea de instintos, cada qual pressionando para um lado. Esta localização de uma dosagem impura que refuta a homogeneidade da substância

está ligada à função do instinto no discurso nietzschiano. Ele se revela como uma aparência a encobrir complexa combinação de instintos mantidos juntos à força.

Este fato é explicado pelo vínculo historicamente estabelecido entre filologia e pedagogia; o afã pedagógico obrigou a efetuar uma "seleção de elementos edificantes". O que caracteriza esta combinação artificial é que seus componentes são ao mesmo tempo aglomerados e inconciliáveis. Tem-se a imagem de um corpo cujos componentes estão presos numa unidade que não é uma fusão. Daí o estado de guerra que são obrigados a declarar-se os instintos elementares obrigados a coexistir. Nietzsche, neste sentido, fala da "hostilidade de instintos fundamentais mantidos juntos (*zusammengefassten*) sob o nome de filologia, e no entanto não fundidos".[5]

Observemos que os instintos são evocados como os átomos de Demócrito, unidades reais de todas as coisas, e a unidade como a convenção que serve para denominar uma aparência subjetiva. Esta é a finalidade da filologia: conseguir "a contrafação total e a redução à unidade de instintos fundamentais originalmente hostis e apenas reunidos (*zusammengebrachten*) pela força".[6] O regime anárquico dos instintos é esclarecido por aquela metáfora do crescimento oblíquo (*Verwachsen*). A alternativa é, portanto, formulada: ou crescimento harmonioso do *Trieb*, etimologicamente *pressão*; ou tornar-se-um (*Einswerden*) artificial, negação da pressão. Teremos que buscar a origem desta concepção que se apresenta de imediato no uso nietzschiano do termo, a partir do momento em que ele o utiliza.[7]

Paralelamente, e no mesmo texto, é introduzido o termo *Instinkt*. A filologia é apresentada como "um fragmento de ciência da natureza", na mesma proporção em que "busca sondar (*ergründen*) o mais profundo instinto do homem, o instinto da fala" (*Sprachinstinkt*).[8] Em outra parte *Triebe* e *Instinkte* são produzidos concorrentemente: "Os grandes instintos das massas (*Masseninstinkte*), os instintos populares inconscientes (*Völkertriebe*)" aparecem como "os verdadeiros suportes e motores da *soidisant* história universal".[9]

A primeira ocorrência justifica o emprego de *instinkt* para designar uma faculdade fundamental: ao invés dos pequenos de-

mônios que animam as atividades, refere-se aqui a um motor fundamental. Desta vez, a profundidade (*Tiefe*) é que é a característica atribuída. O *Trieb* é associado a uma força que age subterraneamente no inconsciente dos povos. O *Instinkt* é aquela forma calma e contínua que age com a perenidade da vida; o *Trieb* é a irrupção dinâmica. Ambos são os suportes e motores (*Träger und Hebel*) das aparências.

É portanto a prática filológica de Nietzsche que o põe no caminho dos instintos, sob três aspectos complementares: porque nela se revela a ação subterrânea dos instintos heterogêneos, provenientes de registros científico, ético e estético; porque ela descobre em si seu objeto natural, a linguagem enquanto instinto; porque ela apreende, enfim, através da linguagem, as forças instintivas, específicas e coletivas, em ação na história. O filólogo, por estes três aspectos, está em comércio com os instintos, aqueles que ele atualiza com seu conhecimento, aqueles que ele sonda com sua pesquisa, aqueles que ele trata com sua ciência. Sob suas instâncias diversas, o instinto define portanto o "si mesmo", o objeto e os propósitos da filologia. Tríplice entrada nos "laboratórios do instintivo" (*in der Werkstätte des Instinktiven*).[10]

A penetração filológica nos laboratórios do instinto encontra um objeto privilegiado: a consciência grega. É notável que Nietzsche a aborde, antes mesmo do escrito sobre a tragédia grega, pela questão homérica ligada desde Wolf à filologia clássica.[11] Podemos ver isto no escrito sobre Homero,[12] onde Nietzsche examina o instinto de combate que "o gênio grego fez valer".[13] A civilização homérica é então abordada como sendo a que faz valer (*gelten lassen*) este instinto (*Trieb*) fundamental do *eris*. Nietzsche faz assim a genialidade da ação política de um Temístocles derivar desse instinto fundamental.[14]

Desse modo, Nietzsche desemboca na famosa teoria dual do instinto que é formulada em *O Nascimento da Tragédia*. De fato, observamos no primeiro esboço da obra sobre Homero as primeiras formulações desta teoria.

O *Kunsttrieb*, protótipo do instinto, é apreendido a partir desse momento como atividade informativa, como se vê em sua versão apolínea. É um momento importante, na sutil gênese do

conceito, aquele em que o instinto é apreendido como linguagem, tomando corpo literalmente na realidade. Daí a evocação demiúrgica do instinto apolíneo: "O indivíduo: o instinto apolíneo a diferenciar, a criar formas e por meio disso — visivelmente — indivíduos".[15] O instinto é definido como "força inconsciente formadora de formas" que transparece na criação artística.[16] Ou melhor: as formas visíveis são os "órgãos" dos quais se serve o instinto, que ele cria para deixar-se ver como sofrimento permanente.[17] O instinto como poder (*Macht*) manifesta-se materialmente.

É assim que o apolíneo e o dionisíaco devem ser entendidos: são "poderes artísticos" que "jorram da própria natureza".[18] Ora, estes são os instrumentos de satisfação imediatos do instinto estético da natureza. Em outras palavras, o instinto estético deriva da natureza; melhor ainda: a natureza é o sujeito do instinto estético. Neste sentido, a concepção primeira do instinto em Nietzsche é inegavelmente *naturalista*: o que se expressa pelo instinto não é senão a própria natureza. O objeto de *O Nascimento da Tragédia* é saber "até que ponto e altura estes *instintos estéticos da natureza* se desenvolveram entre os gregos".[19] Em outro lugar ele evoca "aqueles instintos artísticos onipotentes na natureza".[20]

Apolo e Dioniso simbolizam, portanto, dois diferentes destinos desta mesma fonte, que não é senão a própria Natureza. É no sentido próprio que se deve tomar a imagem da duplicidade dos dois instintos fundamentais em analogia com "a dualidade dos sexos" na geração.[21] O próprio Sócrates, identificado como negação do instinto,[22] é apresentado como o destino oposto e inverso deste instinto e finalmente inserido na história do mesmo instinto fundamental trágico, a título de "forma a bem dizer debilitada de transfiguração do socratismo da ciência orientada para a vida".[23] Isto exprime caráter essencial do instinto, de realizar-se até em suas negações. Quando, porém, ele se realiza efetivamente, definido como "a força criadora-afirmativa".[24]

O texto da mesma época, intitulado *O Filósofo (Arte e Conhecimento)*,[25] exprime ainda mais claramente o estatuto do instinto neste momento da filosofia nietzschiana. O eixo dominante é o da oposição entre ciência e vida. A análise de Nietzsche fica a

partir de então centrada no exame dos malefícios de um tipo especial de instinto: o *Erkenntnistrieb* (instinto de conhecimento).[26]

Aí está um novo momento lógico (cronologicamente inserido no anterior) da gênese da temática centrada no instinto. É o momento em que Nietzsche põe-se a forjar decididamente termos compostos por meio de seu *Trieb*. É, aliás, procedimento revelador do regime do conceito em Nietzsche esta labilidade com a qual, pegado a um outro termo, ele dá nome a um novo instinto (o que teremos que interpretar). Os *Triebe* parecem a partir de então dotados, no discurso de Nietzsche, de um modo de reprodução cissiparitário.[27]

Se esta variedade de espécie que é o *Erkenntnistrieb* é privilegiada nesse estágio da gênese, é porque ele representa o destino contraditório de um instinto voltado contra sua fonte: a vida, ela própria instância da *physis*. A hipertrofia deste instinto é, portanto, um sintoma eminentemente patológico do regime do instinto: "O instinto de conhecimento desmesurado, insaciável (. . .) é um sinal (*Zeichen*) de que a vida envelheceu".[28] Este indicador trai uma degenerescência geral da economia instintiva. "Os instintos em geral também ficaram fracos (*matt*) e não puxam mais a rédea do indivíduo". Mas isto nos informa sobre o instinto enquanto tal: ele tende a esta falta de medida, que não é senão sua auto-afirmação. O instinto estético é que deve fornecer o remédio para o reequilíbrio do organismo global.

O instinto de conhecimento obriga então a levar em conta esta lei da compensação na totalidade instintiva. A patologia nietzschiana do instinto a partir daí pensada em termos de hipo e hiperdesenvolvimento dos instintos parciais em relação à totalidade. A arte serve precisamente para restabelecer o equilíbrio "domando" o bulímico instinto de conhecimento.

Paralelamente, porém, encontramos nesse texto uma relativização da própria noção de instinto. Nietzsche se questiona sobre o sentido da invenção do instinto pelo homem: "O homem só descobre bem lentamente o quanto o mundo é infinitamente complicado (. . .). Ele parte de si próprio, o resultado mais tardio, e concebe as forças originais da mesma maneira como isto sucede em sua consciência (. . .). Assim, pensa haver explicado alguma coisa com a palavra "instinto" e situa de bom grado as ações de

finalidade inconsciente no devir original das coisas".[29] Eis um fragmento importante para nosso objetivo, onde Nietzsche relata a gênese da idéia de instinto. Esta filosofia que postula a todo instante instintos operando na realidade humana percebe simultaneamente sua natureza antropomórfica.

Nietzsche chega mesmo a dizer que, com o instinto, não se explica nada: "Com o instinto (*Instinkt*) não se dá um passo à frente para explicar a conformidade com os fins (*Zweckmässigkeit*), pois esses instintos, precisamente, já são o resultado de processos mantidos há um tempo infinitamente longo".[30] O caráter original do instinto, portanto, é, de certo modo, uma ilusão, efeito de uma ingênua analogia entre o pensamento tardio do homem e as forças originais (*Urkräfte*). É preciso, ao contrário, conceber o instinto como o produto de *processos*, bem mais que como um início imediato. Correlativamente, não basta pronunciar a palavra mágica *instinto* para explicar a natureza das forças em ação: é preciso mostrar em ação os processos que o levaram a termo.

Uma vez atingido este grau de aprofundamento do conceito, as *Considerações Extemporâneas* fazem dele uso polêmico. Vemos aí, com efeito, o processo do filisteu, em quem se encarna a negação do "instinto inquietamente criador do artista",[31] na primeira *Extemporânea*. O desenvolvimento hipertrofiado do sentido histórico é decifrado como um sintoma patológico da civilização.

Nietzsche postula a existência de um "instinto histórico".[32] A própria relação com o passado depende de um instinto. Mas entregue a si mesmo ele é destruidor, esgotando as fontes do presente. Convém, pois, equilibrá-lo, mais uma vez, por um "instinto construtor" que mantém a história a serviço da vida. Quanto à concepção de instinto que isto supõe, assinalemos esta crítica essencial: "Pela história", diagnostica Nietzsche, "implantamos um novo hábito, um novo instinto, uma nova natureza, de sorte que a primeira natureza resseca e cai".[33] Contra esta patologia, é preciso trocar de pele, o que supõe a volta a algo como uma primeira natureza, alterada.

A conotação naturalista aparece na conclusão: "O mal é terrível e, no entanto, se a juventude não possuísse o dom clarividente da natureza, ninguém saberia que isto é um mal e que foi perdido um paraíso de saúde. Porém esta mesma juventude também adivinha, com o instinto curativo da mesma natureza, como este paraíso pode ser novamente ganho".[34]

Muito naturalmente, isto leva Nietzsche a formular sua concepção pedagógica, que é no fundo o denominador comum de suas intervenções anteriores. Elas explodem nas conferências feitas em Basiléia em 1872, *Sobre o Futuro de Nossos Estabelecimentos de Ensino*. Este feroz processo contra o sistema educacional recapitula todos os níveis da crítica anterior: primazia dos "instintos científicos", negação da "verdadeira cultura",[35] em benefício da barbárie do gosto e da erudição estéril.

Mas um outro elemento essencial se precisa: a crítica do Estado. O Estado é que impõe a canalização, para seu benefício, de instintos utilitários, às custas de "aniquilar os instintos que não encontram em seus desígnios seu emprego imediato".[36] A barbárie é então requisitada pelo Estado, apoiada pelo sentido histórico e pelas ciências da natureza.

Ora, este último elemento confirma a inspiração naturalista geral. O que é comprovado por esta passagem: "O que está perdido (. . .) (é) a compreensão instintiva e verdadeira da natureza: em seu lugar instituiu-se um hábil cálculo (*Berechnen*) e um engodo (*Überlisten*) *da natureza*".[37] O que funciona aqui é a oposição da *physis*, geradora de instintos fecundos e autênticos, ao universo do arbitrário (*Willkür*) com suas formas vis de intencionalidade. A política dá a forma final a esta anti-*physis*, que traduz a regressão do instinto verdadeiro a um baixo cálculo, da efetividade à mentira e ao engodo.

Através das formas históricas e culturais de devir dos instintos, é então a natureza que se degrada; através do remédio esperado, é a natureza que se repara.

A PULSÃO EM FREUD: A ORIGEM DO CONCEITO

Se é verdade que Freud só atribui explícito papel explicativo ao conceito de *Trieb* a partir de 1905,[38] isto não impede que encontremos em ação, implicitamente, desde os anos de nascimento da teoria psicanalítica, um instrumental conceitual que implica uma temática e uma terminologia do instinto. Para apreen-

der a origem e a gênese desta temática é necessário, portanto, entender que papel representa a idéia nas primeiras formulações freudianas.

O *Esboço de uma Psicologia Científica* (1896) é um documento de primeira categoria sobre este ponto, já que Freud testa nele suas ferramentas conceituais.[39] A representação energetista inspirada nas "ciências naturais" implica a consideração dos "processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais distinguíveis"[40] do sistema nervoso, isto é, de neurônios. Pois bem, caberão duas funções ao "sistema neurônico". Uma função primária de descarga das excitações, como o reflexo que torna possível a adaptação ao mundo exterior. Esta função primária está ligada geneticamente à "excitabilidade protoplásmica geral", estando o próprio sistema neurônico ligado à "superfície externa irritável do protoplasma".[41] Esta função é que faz do *princípio de inércia* o princípio fundamental da economia nervosa: segundo ele, os neurônios tendem a livrar-se das quantidades voltando ao "nível = 0".

Circunstância essencial, todavia, vai ponderar a aplicação integral do princípio de inércia: "À medida que cresce a complexidade interna do organismo, o sistema neurônico recebe estímulos provenientes dos próprios elementos somáticos, estímulos endógenos que também tendem a descarregar-se. Eles nascem nas células do corpo e provocam as grandes necessidades: a fome, a respiração, a sexualidade. Observemos que a emergência dos instintos fundamentais está estreitamente acoplada aos estímulos endógenos do organismo. Ora, esta emergência tem por efeito moderar a aplicação do princípio geral de inércia.

Esta segunda fonte de excitações requer uma segunda função: "O organismo não pode escapar a elas como faz com os estímulos externos; não está em condições de empregar a sua quantidade (Q) para fugir delas. As excitações só cessam se condições bem determinadas forem realizadas no mundo exterior (. . .)". *Economicamente*, esta nova exigência traduz-se pela especificação do princípio de inércia: "Para executar o ato (. . .), é preciso um esforço independente das quantidades endógenas e geralmente maior que elas, já que o indivíduo é submetido a certas condições que podemos chamar de *urgência da vida*. Por conseguinte, o sis-

tema neurônico vê-se obrigado a renunciar à sua tendência original à inércia, isto é, à sua tendência ao nível = 0. Ele deve aprender a suportar uma quantidade armazenada (Q*n*) que baste para satisfazer as exigências de um ato específico."

A exigência geral de descarga, porém, em vez de abolir-se, se modifica: "Conforme a maneira como ela o faz, contudo, a mesma tendência persiste sob a forma modificada de um esforço para manter a quantidade num nível tão baixo quanto possível e evitar qualquer elevação, isto é, para manter este nível constante". É o *princípio de constância*.

Esta representação global da economia neurônica determina na origem o estatuto das pulsões na economia psicovital.

Observemos, em primeiro lugar, que seu ponto de partida é a excitação neurônica, correlativa da excitabilidade orgânica ou protoplásmica. O conceito básico, portanto, para o Freud de 1895, é a *excitação*. Somente num segundo tempo (lógico), a excitabilidade geral cinde-se em dois níveis, com o surgimento das excitações do tipo endógeno: ora, o foco gerador é constituído pelos instintos fundamentais, ou melhor, "as células do corpo", substrato somático, cuja expressão vital são os instintos fundamentais.

Os gastos normais da economia doméstica do organismo (satisfação das necessidades vitais) obrigam a um entesouramento: daí uma estase, que constitui contravenção funcional ao princípio diretor. A manutenção da excitação num nível tão baixo quanto possível é, contudo, uma espécie de homenagem que o organismo ainda presta ao princípio geral, comprometido entre a lei e as condições específicas.

Vemos que entrada discreta os instintos fazem na representação freudiana do psiquismo. Longe de ser aquela forma triunfante de positividade vital ligada espontaneamente ao termo, eles são apenas o requisito somático que obriga a moderar, sem em caso algum questioná-la novamente, a tendência geral à hemorragia energética. Nesta corrente irreversível de perda energética, os instintos não são em absoluto os princípios de construção eficientes, a antiposição saudável da vida. No sentido próprio, aparecem como capítulos de investimentos imprevistos na origem, no exercício puro e simples do princípio de inércia; depois, como "débitos" na economia cotidiana do sistema nervoso. Estamos longe

da generosa riqueza do instinto nietzschiano. O sistema psico-orgânico freudiano é cronicamente deficitário: quanto aos instintos, ao invés de enriquecê-lo eles lhe impõem uma avareza conjuntural e limitada.

Assim, os instintos só aparecem como pontilhados sobre a linha divisória que passa através do universo neurônico e que obriga a distinguir entre "o sistema voltado para o exterior" e "o sistema que fica sem contato com o mundo exterior". O primeiro tendo "por tarefa descarregar tão rápido quanto possível as quantidades que assaltam os neurônios"; o segundo só recebendo quantidades "dos elementos celulares do interior do corpo" (e dos neurônios).[42] Eles designam aquilo que requer uma "ação específica", isto é, uma resolução duradoura da tensão oriunda das excitações endógenas que vêm complicar o esquema da inércia.

Esta representação entrópica do sistema nervoso é fundamentalmente *fisicalista*. Observemos que esta tendência incoercível a esvaziar-se, característica dos elementos nervosos, equivale a voltar ao estado bruto. Ela é a conseqüência obrigatória da própria excitação. A excitabilidade, reconhecida desde Haller como a característica do ser vivo, não poderia ser, para Freud como para a fisiologia do seu tempo, nada além de uma redundância energética que tende a ser abolida, uma repetição de certo modo supérflua da matéria sensível. É verdade que a matéria é simultaneamente objeto de um deciframento do tipo energético: mas precisamente este energetismo possibilita um fisicalismo rigoroso. A universalidade do princípio de inércia é a expressão deste energetismo fisicalista.

Sobre o fundo desta perda física, a ordem orgânica requer uma *retenção* bastante *limitada*. O organismo propriamente dito, com seu cortejo, de resto também limitado, de instintos, não requer em absoluto derrogação. Ele introduz uma cláusula suplementar que obriga a reescrever o princípio de inércia como princípio de constância.

De imediato, a concepção freudiana, por seu fisicalismo, previne uma concepção organicista do instinto. O instinto em seu uso positivo, como em Nietzsche, é por si só a proclamação de uma ordem vital própria: é a voz imperiosa do organismo como realidade *sui generis*. Eis por que, antes de ser valorizado ética ou metafisicamente, ele parece autovalorizar-se como expressão vital. Em Freud ele não é em absoluto dotado desta virtude na origem. O instinto é bem menos princípio que dado e condição: é, tomando entretanto a palavra no sentido forte, uma *circunstância* do sistema nervoso, ele mesmo decifrado em cima do modelo da matéria. Na verdade, é a raiz do "impulso que mantém toda atividade física",[43] mas é, paradoxalmente, um impulso que não cria: este *impetus* é como um dado, importante em si, certamente, mas que só é exercido em relação às leis gerais do sistema psicofisiológico.

A volta à origem da concepção freudiana permite antecipar a estranha contradança das noções de pulsão (*Trieb*) e de excitação (*Reiz*), que domina a economia conceitual posterior.

Na origem, como vimos, é à excitação que cabe o papel explicativo central; a emergência da pulsão, porém, a partir dos *Três Ensaios*, deslocará esta função: é como se a palavra *Trieb* estivesse investida da função *princeps* que cabia anteriormente à palavra *Reiz*. Não obstante, sua relação continua confusa:

a) No sentido estrito, a excitação é uma das determinantes da pulsão: o estado de tensão localizada como fonte é que requer a pressão pulsional cuja *meta* é justamente pôr fim a este estado de tensão, satisfazendo-o através de um *objeto*.

b) A pulsão, elemento constitutivo do sistema psico-orgânico, é definida como o representante psíquico da excitação (endógena).[44]

c) A pulsão é investida da função que coubera em outra parte à excitação: neste caso, ela é que é representada no psiquismo *via* afetos e representações.[45]

Eis então três figuras das relações pulsão/excitação: a pulsão é ao mesmo tempo modo de satisfação — resposta da excitação, englobando-a como uma variável; representante psíquico da excitação; enfim, um outro nome para excitação. São formulações que vão da distinção à identificação passando pela representação!

Esta ambigüidade é esclarecida pela gênese dos termos. Na origem, a excitação, sendo de natureza neurônica, remetia indissociavelmente a uma teoria do organismo e a uma concepção do psiquismo: a excitabilidade era na verdade a propriedade mais geral do organismo e a excitação a modalidade funcional do sis-

tema nervoso ideativo. Era portanto um *dado objetivo*, com o peso que a ótica fisicalista dava a esta noção de objetividade. Correlativamente, o instinto não tinha valor explicativo: provedor de um certo tipo de excitações, ele representava o papel de uma condição.

Elevado à categoria de princípio explicativo, o instinto vai relegar por sua vez a excitação à categoria de condição. Esta inversão de ponto de vista se exprime pelo lugar ocupado pela noção de pressão psíquica. Emergindo como ordem de realidade própria, o psicólogo requer repensar a identificação imediata psíquico/somático — o que é comprovado pelo surgimento de uma temática da responsabilidade e, por conseguinte, do significado.[46]

Mas um ponto de vista não exclui o outro. Na medida em que não se opera uma obsolescência dos pontos de vista epistemológicos, a excitação manteve em Freud o prestígio de objetividade que ela possuía, a despeito da mudança de sua função etiológica. Eis por que ela se desdobra nas figuras diversas da variável e do representado fundamental, até às vezes usurpar a função da pulsão, até a quase-sinonímia.

Desta curiosa "quadrilha" entre as noções, que não chega à confusão — visto que a versão *b* de representatividade prevalece amplamente —, devemos, contudo, reter mensagem essencial relativa à natureza do *Trieb* freudiano. Ele não prevalecerá a partir da mudança de rumo de 1905, como temática organicista e vitalista que romperia com a temática anterior a ponto de diferir dela *todo coelo*. A pulsão conservará algo da natureza da excitação (no sentido do ano de 1895), na medida em que herda sua função. Sem prejulgar, em absoluto, a descontinuidade das problemáticas, que não é demasiado insistente, este fato obriga a se buscar o conteúdo do conceito freudiano num caminho diferente de seu homólogo nietzschiano, referindo-o à sua origem. A origem fisicalista da construção conceitual freudiana parece imunizar de uma vez por todas o conceito de *Trieb* que recebe sua herança, contra toda predominância da conotação vitalista.

Isto pode ser visto através desta noção aparentemente misteriosa de pressão (*Drang*) que serve para caracterizar antes de mais nada a pulsão. Na exposição metapsicológica elaborada,

Pulsões e Destinos das Pulsões, Freud a definirá como a "instância motriz" (*motorisches Moment*) da pulsão, "a soma de força ou a quantidade de exigência de trabalho que ela representa".[47] A pressão se define então como um excesso de trabalho psíquico: em termos econômicos, é um *excedente imposto* ao aparelho psíquico.

É através desta "propriedade geral dos instintos" que se pode apreender sua natureza efetiva em Freud. O contra-senso mais caracterizado na interpretação do termo pressão seria colocar nele um *primum movens* criador. Paradoxalmente, ao invés de insistir no aumento de energia que representa e *produz* o instinto, Freud o define como exigência, imposta do exterior, de produzir um excesso de trabalho. Como não encontrar nesta idéia uma forma rejuvenescida, em plena elaboração metapsicológica, do velho princípio de inércia? Na realidade, para usar uma linguagem antropomórfica, é a contragosto que o psiquismo *produz*: é esta *obrigação penosa* que a pressão instintiva notifica. É verdade que o prazer é sua gratificação, mas somente através de um esforço é que o sistema psíquico sai de sua letargia natural.

O *Drang*, portanto, não tem nada dessa afirmação explosiva de si que se poderia colocar nele, seguindo desse modo as indicações da história semântica que se liga ao *Sturm*: longe de ser o desencadear orgiástico de uma tempestade, ele se apresenta como um pesado abalo da letargia psíquica, uma notificação do que *há a fazer* para quem preferiria não fazer nada. Em contrapartida, é preciso imediatamente evitar conferir a esta representação um tom afetivo inverso: a pressão não é penosa e tampouco gozo enquanto pressão. E precisamente, como se vê em Nietzsche, a criatividade imanente do instinto desemboca diretamente na exaltação do sofrimento trágico desde a origem, como *amor fati* (amor ao destino).

Na idéia de exigência (*Anforderung*) deve-se ver apenas um requisito econômico, funcional e impessoal. A pressão é chamada para preencher uma falta. Ativa, de todo modo (enquanto "instância motriz"), ela é, num outro sentido, fundamentalmente passiva, já que deixa sua intervenção ser determinada por um acontecimento negativo que afeta o sistema econômico. Ela é convocada para que proporcione o excedente que falta em relação

à economia global. Está, pois, associada a uma tarefa de preenchimento.

A pressão pulsional se manifesta bem menos como manifestação de sua própria produtividade que como resultante de um *mais* a ser fornecido à depressão energética que a cria. A pressão não é senão o *verso* desse *menos*, acontecimento econômico negativo. Traduzindo uma falta ela é antes de mais nada seu sinal, em seguida sua resposta, cujo destino é abolir-se com sua satisfação. É apenas como intervalo entre uma falta a ser preenchida e uma falta preenchida, que ela encontra sua força de afirmação, ontologicamente precária.

Agora que estão fenomenologicamente circunscritos os respectivos regimes do instinto nietzschiano e da pulsão freudiana na origem, podemos circunscrever sua natureza e sua função e compará-los. Isto ainda supõe, no entanto, apreender sua origem histórica.

Na verdade Freud e Nietzsche não inventam naturalmente o termo e o conceito; encontram-no na bagagem intelectual do pensamento do século XIX que é, também, a conclusão de uma longa maturação.[48] Este conceito, cujo uso fixou-se no discurso dos naturalistas no século XVIII, mostrou-se eminentemente polissêmico. Por conseguinte, várias camadas de sentido se haviam depositado sucessivamente sobre o próprio termo, quando Nietzsche e Freud se apoderam dele. No entanto, o uso que Nietzsche e Freud, cada qual a seu modo, fazem do termo revela-se significativamente diferencial. O exame dos referenciais históricos que estão na base do seu uso, respectivamente em Nietzsche e em Freud, permite esclarecer o que um e outro aí colocam, inserindo o regime do conceito na problemática histórica que se construiu.

PARADIGMA HISTÓRICO DO INSTINTO NIETZSCHIANO

A primeira concepção nietzschiana de instinto forma-se em fontes históricas determinadas, que devem ser lembradas para que se entenda o conteúdo original do conceito e sua evolução na obra nietzschiana.

O núcleo da noção vem do pré-romantismo alemão. Quando Nietzsche manipula o termo, ele já foi generalizado pelo uso literário, principalmente no século anterior. O conteúdo desta noção é tributário dos sedimentos semânticos que se acumularam nele. A palavra *Trieb* floresceu na língua alemã no momento do *Sturm und Drung*: ela designa o motor que age na realidade humana e exige ser vertido em discurso poético. Neste primeiro sentido, portanto, é um termo ligado à *estética*.

A palavra instinto teve assim seu emprego generalizado e valorizado ao mesmo tempo que um outro termo, súbita e paralelamente sobredeterminado: a palavra *gênio*. Esta contemporaneidade não é fortuita: na verdade, seus destinos estão entrelaçados. O problema pré-romântico, na esfera estética, é indissociavelmente aquele do gênio e do instinto. Pois bem, pudemos determinar que a palavra gênio aparece na Alemanha por volta de 1750, nas polêmicas em torno de Klopstock e nos tratados dos vulgarizadores da filosofia popular;[49] importados assim da França, o conceito e a palavra evoluirão progressivamente para se fixar no último quarto do século XVIII em sua conotação pré-romântica. Acontece que o conteúdo semântico do *Genius*, nesta transformação, passa do racionalismo e do intelectualismo a uma forma de irracionalismo e de sentimentalismo: aí ele encontra a área semântica do *Trieb*.

A concepção da estética francesa ligava o gênio ao *ingenium*, faculdade de penetração universalmente difundida ainda que de maneira desigual, e que supunha a vigilância do entendimento; na concepção alemã posterior, o *Genius* passa a ser "um gênio pessoal, o deus que vos assiste e vos conduz".[50] Assim é que chegam a defini-lo eletivamente pelo instinto, como instinto. Através da retumbante controvérsia sobre o gênio e as regras, coloca-se a questão da domesticação do instinto assim identificado, como se vê em Mendelssohn e Lessing.[51] Esta concepção instintivista, sob a influência vinda da França (Rousseau) e sobretudo da Inglaterra (Young), triunfa na Alemanha com Hamann e Herder, no último quarto do século XVIII.

Entre os grandes teóricos, *Genius* e *Trieb* estão doravante associados como o alfabeto da concepção estética. É esta concepção que herda o jovem Nietzsche, aluno do colégio de Pforta, onde o haviam precedido — fato simbólico — Klopstock, Schlegel e Novalis. Não é por acaso que, na carta-dissertação de 1861, incluí-

da em suas notas biográficas, pode-se ler um vibrante ditirambo de Hölderlin, cujo parentesco de alma com Schiller é observado. Realmente, é em Schiller e Hölderlin que Nietzsche encontra os delineamentos de sua teoria do *Kunsttrieb*.

Toda a antropologia schilleriana, como se depreende das *Cartas sobre a Educação Estética*, concentra-se na oposição de dois *instintos* fundamentais: o *Sachtrieb* e o *Formtrieb*. A primeira tendência leva o homem em direção ao sensível, à realidade; o outro em direção à forma. Esta dualidade deriva da dualidade antropológica primária da pessoa (*das Bleibende*) e de seus estados cambiantes. Os dois *Triebe* correspondem, portanto, a duas funções: realizar a pessoa, o *si* mesmo (*Sachtrieb*), e dar forma à realidade dos estados (*Formatrieb*). Estes dois instintos são simultaneamente antagônicos e complementares. Antagônicos porque um exige a multiplicação das experiências, o outro a perenidade da pessoa ante o mundo sensível; mas complementares, pois é por sua ação recíproca (*Wechselwirkung*) que se realiza a harmonia da unidade e da diversidade.

Só que é preciso um terceiro termo para que a ação recíproca alcance sua plena fecundidade, sem que um instinto invada o território do outro e triunfe sobre seu protagonista. Aí intervém o *Spieltrieb*, instinto lúdico no qual o homem experimenta simultaneamente sua liberdade e sua existência, no qual se dissolve a dualidade da sensibilidade e da razão que a dualidade primária havia aberto. O *Spieltrieb* unifica o mundo e a vida, por um lado, e a forma e a lei, por outro, na figura viva (*lebende Gestalt*) que não é senão a beleza.

Se é verdade que "é muito grande a influência de Schiller",[52] este modelo é que contém em germe a teoria nietzschiana do instinto. Além das profundas diferenças posteriores, é aí que se estabelecem os elementos genéticos da concepção do instinto que nos interessam aqui. Observaremos, com efeito:

• A tendência a criar instintos fundamentais por livre junção do *Trieb*: é com Schiller que se legitima esta prática, fato lingüístico revelador do novo regime conceitual.

• O lugar central da idéia de conflito na concepção dual, e depois trina dos *Triebe*: antagonismo e exigência de harmonia fazem parte do regime do instinto.

• O papel probatório da noção de *Trieb* na esfera *estética*: é para superar o dualismo kantiano das faculdades que Schiller forja sua teoria dos instintos.[53]

Esta tríplice característica passa diretamente para o uso nietzschiano do conceito, que ele toma literalmente das mãos de Schiller.

Hölderlin, discípulo predileto de Schiller e segundo ídolo do jovem Nietzsche em Pforta, é que retoma este uso em sua teoria do "gênio, artístico e formador" (*Kunst-und Bildungstrieb*). Ele o define significativamente como "um verdadeiro serviço que os homens prestam à natureza".[54] É precisamente neste paradoxo que Hölderlin baseia sua interpretação da tragédia. Capta-se aí o duplo caráter da concepção nietzschiana: naturalista, ela define a arte como *Trieb* derivado da natureza; mas, simultaneamente, concebe-o como resposta à natureza que o faz emergir justamente como *arte*. Este é exatamente o duplo aspecto do *Kunsttrieb* nietzschiano. A leitura de *Hipérion* e de *Empédocles* impregnou-o precocemente disto.[55]

Realmente, portanto, é na concepção pré-romântica que Nietzsche se inspira para o núcleo semântico de sua *noção* de instinto. Por oposição ao enervamento romântico, que não ultrapassa o estado de excitação,[56] Schiller e Hölderlin continuam a ser os profetas da vitalidade autêntica do *Kunsttrieb*.

A esta primeira camada semântica, porém, junta-se outra menos visível, mas que tem que ser mencionada, se se quer apreender a dosagem exata de *Trieb* em Nietzsche. Ele leu muito cedo aquele filho de pastor que rompeu com seus dogmas para render-se à evidência fecunda dos instintos: Ralph Waldo Emerson.[57]

Em Emerson, há a mística das *Forças Eternas da Natureza*, em nome das quais ele combate todo dogma e todo racionalismo árido. Desde a origem do "transcendentalismo", a referência ao instinto representa um papel determinante: é o meio para se encontrar o sentido imediato do mundo, a lei de acordo do homem interior e da natureza. O instinto emersoniano é o eco da fecundidade da Natureza na individualidade humana. Existe, no *trieb* nietzschiano, algo daquele misterioso "sentido ilativo"[58] que libera a evidência da aparência, aquém da mediação racional.

Não é, contudo, apenas este imediatismo que Emerson lega a Nietzsche. Sua força e sedução vêm do fato de que ele se serve do instinto como uma arma em uma obra fundamental: *Crítica do Tempo Presente*. Este pregador, que deixou a batina,[59] prega o Evangelho do instinto em face dos ídolos do tempo presente: a religião, a política e o Estado, a história. A referência ao instinto tem por função desmascarar a aparência e o engano. Emerson mostrou a Nietzsche a função devastadora e purificadora do instinto. Assim, não é por acaso que desde 1862, em sua primeira crítica do cristianismo, Nietzsche cita Emerson e viaja com os *Ensaios* do mestre americano na mala.

Podemos concordar com o julgamento de Charles Andler quando ele declara que "Ralph Waldo Emerson foi um daqueles autores amados, cujo pensamento Nietzsche absorveu a ponto de nunca mais distingui-lo do seu".[60] É nesta freqüência assídua que ele contrai esta labilidade da referência a uma temática instintiva. Com o instinto emersoniano, entretanto, o conceito assume uma conotação *ética* e polêmica que especifica a conotação estética. Ora, a partir das *Extemporâneas* esse registro passa ao primeiro plano. É mesmo verdade que as *Extemporâneas* assemelham-se pela forma ao ensaio emersoniano ou ao panfleto carlyliano:[61] têm a mesma função intempestiva de denúncia das ficções ético-científicas e de apelo à regeneração, contando com uma espécie de regeneração baseada no eterno presente de uma natureza encarnada pela força das grandes individualidades representativas, figuras eleitas das forças originais.

Percebe-se então o que o instinto emersoniano acrescenta ao *Trieb* schilleriano para especificar o uso que Nietzsche faz da temática instintiva. O fundo comum é seguramente naturalista — e como poderia ser de outro modo, para uma filosofia dos instintos? Junta-se a ele, porém, um alcance crítico que lhe dá todo o seu alcance ético. O idealismo de Emerson, alimentado por Platão e Swedenborg, apresenta afinidades eletivas com o de Nietzsche, o colore de idealidade a idéia de instinto. De fato, o conceito nietzschiano de instinto combina a referência à originalidade vital com a idealidade: daí seu caráter estético-ético. A referência a uma norma de autenticidade naturalizante serve de instrumento de desmistificação.

Finalmente, a concepção nietzschiana de instinto deve muito àquela de Richard Wagner, antes mesmo que este conheça Schopenhauer.[62] Na *Obra de Arte do Futuro* é introduzido o conceito central de *Lebenstrieb*: "Em tudo o que existe", escreve Wagner, "o elemento mais poderoso é o instinto vital; ele é a força irresistível que reúne as condições nas quais surgiram os seres, animados ou inanimados".[63] Nesta época, Wagner situa essencialmente este instinto primordial no nível dos povos, como motor revolucionário. O *Lebenstrieb* é o instinto em sua generalidade fundamental: é o *Urtrieb*.

A concepção wagneriana também é nitidamente naturalista neste instinto fundamental se expressa a *Natur* como poder. Esta é ao mesmo tempo a substância cósmica em sua unidade e potência, fecundidade inesgotável e sempre renovada, e o elemento original em sua simplicidade e inocência.[64] Seu caráter fundamental é a necessidade. Para Wagner, a necessidade significa fundamentalmente *autenticidade*: é o campo do *Unwillkür* (não arbitrário ou efetivo), que se opõe ao campo do *Willkür* (artificial). Esta oposição essencial é um elemento característico da concepção nietzschiana do instinto: o *Trieb* talvez se defina melhor como *Unwaillkür*, termo significativo em sua própria imprecisão. Na verdade, o conjunto das acepções anteriores é recapitulado nesta idéia. A melhor maneira de definir o *Trieb* é pelo que *não é*, o artificial, o arbitrário, o fictício ou o infundado: ele tem por função invocar uma *Wirklichkeit* (realidade) que se distingue do não-natural, do não-efetivo.

Na estética wagneriana, o instinto vital remete ao poder criador autêntico da natureza e opõe-se violenta e desordenadamente à moda, à indústria, à arte falsa, às instituições sociais, sinais do reinado da inteligência abstrata característica da *decadência* — onde ele coincide com Burckhardt. Esta se define na verdade como o momento em que "desaparece o vínculo da necessidade" e "reina uma arbitrariedade sem limites".

O apelo ao poder original da natureza representa, portanto, o papel de instrumento de regeneração. A obra de arte do futuro é aquela que deve dar corpo a estes instintos imperiosos que fazem a autenticidade do homem. Vemos como o instintivismo wagneriano desemboca, como será o caso de Nietzsche,

e pela mesma lógica, numa teoria da civilização: "A natureza, a natureza humana, anunciará a lei às suas duas irmãs, cultura e civilização: na medida em que estou contida em vós, podereis viver e expandir-vos; na medida em que não o estou, morrereis."[65]

No princípio, Wagner usa o sensualismo feuerbachiano para embasar sua teoria do *Lebenstrieb*. Na verdade, ela se baseia na primazia e na fecundidade da sensibilidade (*Sinnlichkeit*): o materialismo sensualista feuerbachiano servirá de arma contra o racionalismo hegeliano. Depois de 1854, Wagner traduzirá sua temática na linguagem da teoria schopenhaueriana: o termo *Unwillkür*, mal empregado, decretará ele em 1871, deve na verdade chamar-se "Vontade", e (. . .) o termo *Willkür* caracteriza a Vontade influenciada e guiada pela reflexão, o que chamamos de Vontade representativa."[66] De fato, o *Unwillkür* não é, substancialmente, senão o querer-viver de Schopenhauer. Esta equivalência dos registros, porém, não abole sua distinção: em todo caso, é notável que Nietzsche inclua em sua concepção de instinto a especificação wagneriana. Em sua primeira concepção de instinto, as oposições determinantes que Wagner fixou acham-se presentes. Talvez fosse o caso de atribuir maior importância ao componente wagneriano que ao componente schopenhaueriano. Mesmo em pleno período schopenhaueriano, Nietzsche fala mais freqüentemente e com mais boa vontade em termos de instintos que em termos de vontade. É verdade que o querer-viver é a raiz do instinto, mas é como se a manifestação prevalecesse sobre o princípio.

PARADIGMA HISTÓRICO DA PULSÃO FREUDIANA

Voltando a Freud, constatamos desde o início uma rápida evolução que o conduz do entusiasmo por uma certa *naturphilosophie* panteísta inspirada em Goethe a uma forma de materialismo que se converte finalmente numa concepção científica do universo, codificada na fisiologia de seus mestres vienenses. É simbólico que Freud declare haver optado pela medicina após ter ouvido o poema de Goethe que exalta o poder criador e reparador universal da Natureza.[67] Alguns anos de aprendizado

de anatomia e fisiologia bastam, todavia, para curar esta tentação lírica.

Esta conversão implica escolha determinante na concepção de instinto: este não tem mais por função exaltar o poder da *Natur*, a partir do momento em que o organismo é concebido como um sistema de forças, no qual se trata de encontrar o modo de ação específico através do método físico-matemático. A própria idéia de instinto fica suspeita se leva a crer, por sua carga teleológica, que existem forças não redutíveis à atração e à repulsão.[68] Não pode haver concepção mais fisicalista. A partir daí, Freud opta por um reducionismo antiteleológico. De modo que, quando a pulsão for reconhecida de pleno direito, sempre lhe será atribuído este índice físico que previne sua hipóstase.

A inspiração pré-romântica, que não deixa Freud indiferente, será curiosamente reintroduzida no nível mitológico para denominar as pulsões fundamentais, quando se tem que falar em termos de *princípios*.[69] Entende-se agora por que o instinto, apesar de sua função determinante, faz uma entrada tão discreta no modelo explicativo freudiano. Nietzsche e Freud prolongam respectivamente todo um outro destino do conceito de instinto.

A origem imediata da concepção freudiana de instinto é, portanto, menos plural: ela se alimenta inteiramente do modelo fisicalista que o discurso anatomo-fisiologista forjou, de Helmholz a Brücke.[70] O instinto, nele, acha-se estreitamente inserido no sistema material de forças que define o organismo. Aparece nele, portanto, como uma realidade residual e diferencial dentro de um sistema físico, segundo o esquema anteriormente analisado.

Não há dúvida de que o regime romântico do conceito também atingiu Freud, mas, num procedimento significativo, ele não lhe atribui em seu primeiro modelo nenhum valor explicativo. A palavra força (*Kraft*), particularmente, muda radicalmente de alcance quando se passa da acepção nietzschiana para a freudiana: punção criadora de matéria num caso, noutro ela se traduz por um gasto.

DEFINIÇÃO DIFERENCIAL DO INSTINTO NIETZSCHIANO E DA PULSÃO FREUDIANA

Isto permite que se produza, enfim, uma definição comparada dos termos. Para Nietzsche, assim como para Freud, o instinto é uma pressão que vale como força, que se origina numa natureza dotada de sensibilidade e irritabilidade e que visa à consecução de um fim, no qual se realiza sua objetividade.

Enquanto o instinto nietzschiano, porém, é originalmente criativo, o instinto freudiano se assemelha a uma espécie de secreção energética: eles se alimentam, portanto, em dois modelos tão diferentes quanto o querer-viver romântico e a inércia fechneriana, de natureza fundamentalmente entrópica.

Esta diferença de natureza e de origem tem uma conseqüência maior: de imediato, o instinto em Nietzsche serve para valorizar ou desclassificar uma realidade, do ponto de vista *ético-estético*. Em Freud, o instinto conota bem menos um valor do que denota uma função. Daí seu teor positivo, como requisito epistemológico.

Assim, se em ambos o instinto está igualmente onipresente no homem, é, para Nietzsche, à maneira de participação numa efusão cósmica, e, para Freud, como exigência — no sentido de necessidade de um sistema material, requisito negativo — tão universal quanto *minimum*. Isto remete, em última análise, a uma diferença na concepção de objetividade, pois o instinto nietzschiano, como seu análogo pré-romântico e schopenhaueriano, realiza seu objeto no sentido forte em que o dota de efetividade (*verwecklichen*), uma *Natur* que ele atualiza. O instinto freudiano, como seu modelo fisicalista, deriva sua necessidade do fato de objetivar uma carência.

Por trás da homonímia, discerne-se então clara divergência de pressupostos. Em Nietzsche, o instinto revela uma *Natur* cuja virtude "criadora-afirmativa" vale como exigência de regeneração; em Freud, a pulsão desvenda uma natureza material e lacunar submetida a uma investigação descritiva e positiva. Uma dupla figura bem diferente de "naturalismos".

NOTAS

1. Sobre o conteúdo e o sentido da distinção de *Instinkt* e *Trieb* em Nietzsche, v., *infra*, neste capítulo, e, em Freud, *infra*, cap. 2.

2. Ele literalmente pulula em Nietzsche, enquanto está regularmente presente em Freud, quando sua função o exige. V., *infra*, sobre o significado desta diferença de regime semântico.

3. Este devir do conceito é escandido de acordo com três momentos, que correspondem aos três capítulos deste livro I, ou seja, em Nietzsche: 1.º) o regime dos anos 1869-1876; 2.º) o regime dos anos 1878 e seguintes; 3.º) o regime dos anos 1883-1888. Em Freud, distinguimos paralelamente: 1.º) o regime do ano de 1895 (antes da introdução literal de uma terminologia pulsional); 2.º) o regime inaugurado em 1905, com a introdução do termo; 3.º) o regime correspondente à sistematização de uma problemática do instinto, com o dualismo pulsional e sua evolução, em 1910-1920. Esta localização torna possível um estudo comparado da gênese das duas problemáticas do instinto. Trata-se, aliás, de "momentos" lógicos, aos quais a localização cronológica serve de suporte, mas que exprimem globalmente o movimento geral do pensamento nietzschiano e da construção teórica freudiana, cuja temática do instinto é, por isso, mesmo um revelador privilegiado.

4. *SW*, I, 3-4. Trata-se da *Antrittsvorlesung*, pronunciada em fevereiro de 1869, em Basiléia, quando Nietzsche toma posse de sua cadeira de professor extraordinário de filosofia clássica.

5. *SW*, I, 5.

6. *SW*, I, 8.

7. V., *infra*, pp. 109 e ss.

8. *SW*, I, 3.

9. *SW*, I, 15-6.

10. *SW*, I, 22.

11. Wolf, Friedrich August. *Prolegomena ad Homerum*. Com esta obra, em 1795, Wolf (1759-1824) dá à filologia alemã seu monumento, fixando um paradigma do qual também participa o jovem filósofo Nietzsche.

12. *Homers Wettkampf*.

13. *SW*, I, 238-9.

14. *SW*, I, 241.

15. Fragmento 5, *in: SW*, I, 249.

16. *SW*, I, 250.

17. *SW*, I, 251.

18. *SW*, I, 52. *O Nascimento da Tragédia*.

19. *SW*, I, 53, sublinhado por Nietzsche.

20. *SW*, I, 61.

21. *SW*, I, 47. Esta é a primeira frase da obra. Sobre o sentido deste texto, na concepção geral da sexualidade em Nietzsche, v., *infra*, p. 177 e ss.

22. *SW*, I, 116 e ss. Sócrates é definido como uma "natureza completamente anormal" (p. 118). Vocabulário teratológico que confirma a acepção naturalista. Trata-se de uma "monstruosidade por falta", que empresta sua "força natural" às "maiores forças instintivas".

23. *SW*, I, 182.

24. *SW*, I, 118.

25. Fragmentos que datam de 1872, reproduzidos na antologia *O Livro do Filósofo* e *in: SW*, X, 29-91.

26. Sobre o instinto de conhecimento, em Nietzsche, v., *infra*, pp. 184 e ss., o confronto com seus homólogos freudianos. Só o encaramos aqui como um momento do primeiro regime geral do conceito de instinto.

27. Pode-se evocar este trabalho cissiparitário, colocando lado a lado os compostos formados por Nietzsche com o conceito de *Trieb*. Este sobrevôo possibilita que se veja desdobrar de maneira surpreendente o campo de ação deste conceito-desinência na obra de Nietzsche: wissenschaftliche und ästhetisch-ethische *Triebe*; künstlerische Volks*triebe;* Kunst*trieb;* dionysische *Triebe*; politische *Triebe*; logische *Triebe*; metaphysische *Triebe*; Erkenntnis*trieb*; Wissens*trieb*; Welt*trieb*; Einheits*trieb*; Kultur*trieb*; *Trieb* nach Erkenntnis; Wahrheits*trieb*; agonale *Trieb*; *Trieb* der Weltbildung; Spiel*trieb*; philosophische *Trieb*; *Trieb* zur Metapherbildung; Fundamental*trieb*; *Trieb* nach Glauben an die Wahrheit, höchste *Triebe*; *Trieb* zur Lüge; *Trieb* zur Wissenschaft; *Trieb* zur Gerechtlichkeit; analytische *Trieb*; Bau*trieb*; Massen*triebe*; Lebens*triebe*; *Trieb* zum klassischen Altertum; egoistische *Triebe*; unegoistische *Triebe*; Natur*trieb*; Nach*trieb*; Geselligkeits*trieb*; *Trieb* nach Auszeichnung; *Trieb* nach Leben; *Trieb* nach Ruhe; *Trieb* nach Anhänglichkeit und Fürsorge; Grund*triebe*; Erb*triebe*; soziale *Triebe*; *Triebe* der Redlichkeit; *Trieb* der Art-Erhaltung; Aneignungs*trieb*; Unterwerfungs*trieb*; kritische *Triebe*; intellektuelle *Trieb*; schlimme *Triebe*; *Trieb* zu strafen; *Trieb* zum Zwecke, zum Höheren, Ferneren, Vielfachren; Selbsterhaltungs*trieb*; *Trieb* des Geistes; Eigentum*trieb*; Überwältigungs*trieb*; anzweifelnde *Trieb*; verneinde *Trieb*; abwartende *Trieb*; sammelnde *Trieb*; auflösende *Trieb*: esta lista, aliás não exaustiva, mostra com que prodigalidade Nietzsche cria instintos, juntando um *Trieb* a um termo ou designando um adjetivo para ele. Se nem todos têm a mesma importância ou a mesma dignidade, todos atualizam a onipotência da instintualidade, fundo comum inesgotável, donde eles saem por uma espécie de geração espontânea. Pode-se opor a eles o pequeno grupo de termos que, em Freud, expressam a pulsionalidade: Partial*trieb*; Selbsterhaltungs*trieb*; Sexual*trieb*; Ich*trieb*; Todes*triebe*; Lebens*triebe*; Bemächtiguns*trieb*; Aggressions*trieb*; Destruktions*trieb* (aos quais se acrescentam alguns empregos conjunturais). Este grupo é ainda hierarquizado conforme os níveis explicativos em que eles intervêm (v., *infra*, caps. II-III). Freud evoca mesmo o *Herdentrieb* (instinto gregário) para recusá-lo (*Psicanálise e Teoria da Libido, GW*, XIII, 232) ou relativizá-lo (*Psicologia Coletiva e Análise do Ego, GW*, XIII, 129).

28. *SW*, X, 45.

29. *O Livro do Filósofo*, p. 94. Ilusão antropomórfica, diagnostica Nietzsche, que faz com que o homem "tome os efeitos dos mais complicados mecanismos, aqueles do cérebro, por efeitos idênticos aos da origem".

30. *SW*, X, 64.

31. *SW*, II, 13.

32. *SW*, II, 153. É este que analisa toda a segunda *Extemporânea*.

33. *SW*, II, 125.

34. *SW*, II, 190-1.

35. *SW*, II, 437 (2.ª conferência).

36. *SW*, II, 462 (3.ª conferência).

37. *SW*, II, 470-1.

38. V., *infra*, cap. 2, pp. 135 e ss.

39. Texto encontrado na correspondência com Fliess e reproduzido em *La Naissance de la Pychanalyse* (O Nascimento da Psicanálise), PUF, pp. 313 e ss.

40. *Op. cit.*, p. 315.

41. *Op. cit.*, p. 317.

42. *Op. cit.*, p. 3. Freud chega mesmo a distinguir dois tipos de neurônios encarregados, respectivamente, das funções exógena e endógena. Freud designa, assim, mais precisamente, esta "força... derivada dos instintos" que é "à vontade".

43. *Op. cit.*, p. 336.

44. Posição observada nos *Três Ensaios* (*GW*, V, 67), *Pulsões e Destinos das Pulsões* (*GW*, X, 214) e o *Compêndio de Psicanálise* (*GW*, XVIII, 70).

45. Ver o ensaio metapsicológico sobre *O Recalque*, *GW*, X, 254-5.

46. V., *infra*, p. 139.

47. *GW*, X, 214-5.

48. Já que Nietzsche e Freud não inventam o conceito de instinto, mas o encontram na bagagem intelectual do pensamento moderno, é necessário, para fixar a genealogia do uso que este faz dele, recordar o estado da idéia no momento em que dele se apoderam, no último quarto do séc. XIX.

O termo se impõe na primeira metade do séc. XVIII, com Buffon. Na verdade, foi a propósito do velho problema da alma dos animais que a temática do instinto tornou-se possível. Desde a reflexão inaugurada na Antigüidade grega, com Aristóteles, porém, a noção jamais fora formulada enquanto tal. Para apreender o sentido de uma problemática do instinto, é instrutivo entender, antes de mais nada, aquilo que se opunha à individualização e à denominação de um princípio como o "instinto".

Na perspectiva aristotélica que, através do estoicismo e do hipocratismo, prolonga-se até os umbrais da Idade Média, a diferença de natureza entre a alma humana e a alma dos animais não é problematizada. A hierarquia trina das almas, que encontramos em Aristóteles, dispensa a busca de um princípio binário de oposição que abarcaria as noções posteriores de inteligência e instinto. É interessante observar que a escolástica tomista é que, preocupada em proteger a dignidade da alma humana com

a cortina da diferença de princípio, assegurando-lhe natureza distintiva correlata da imortalidade, empenha-se em hierarquizar as faculdades. O esquema aristotélico lega à concepção escolástica o antropomorfismo fundamental, que leva a conceber sempre a alma dos animais como que exercendo um tipo de juízo isomorfo ao juízo humano (ainda que num registro diferente). Santo Tomás atribui aos animais uma faculdade própria que evita a confusão com o juízo humano: ele a chama estimativa. Esta faculdade combina curiosamente o aspecto não intelectualista do juízo antropomorfo e o mistério do futuro conceito de instinto. Este virá, com efeito, a ocupar o lugar e preencher a função do conceito moderno de instinto.

O mecanismo cartesiano oporá a esta concepção a representação de um automatismo animal. Sendo a idéia de uma alma dos animais remetida à categoria de ficção, a idéia, correlata, fica por isso desacreditada. A configuração das figuras e dos movimentos recusa toda noção de *impetus*. A oposição homem/animal fica mais radical, porém esta dualidade não passa mais por dois tipos de juízos, correlatos de dois tipos de alma: ela resulta um caso particular da dualidade metafísica alma/corpo.

A concepção cartesiana não suprime a representação oposta, mas a marginaliza: ela será responsabilizada pelo animismo, sob suas formas variadas, e elevada a doutrina, pela medicina neo-hipocrática e stahliana.

Esta é a situação geral no momento em que Buffon vai institucionalizar o termo: ou o instinto é pensado, como o efeito particular de um tipo de alma, ou recusado como motor especial; nos dois casos, é negado como *princípio*. Neste sentido, as concepções animista e mecanicista reforçam-se paradoxalmente para economizar um princípio autógeno. O acontecimento decisivo que Buffon encarna é a necessidade finalmente sentida de postular um princípio próprio, apto a dar conta da "economia animal". É precisamente a descoberta desta economia específica, enquanto ordem de realidade geradora de uma ordem de racionalidade — uma ciência de natureza animal —, que exige a individualização de um princípio motor, que quer, por conseguinte, ser *denominado*. O instinto deixa de ser uma ficção inútil, como pensavam os cartesianos, a partir do momento em que a economia animal emerge como algo diferente de uma extensão indiferente da física; ou, então, se existe uma física animal, o instinto é seu novo princípio. Isto não é, porém, uma reativação pura e simples do velho animismo. O instinto não é um princípio abstrato: ele é lido no comportamento animal, como a expressão de sua teleologia imanente. Se o instinto é requisitado, portanto, é para dar nome a esse *telos* funcional que o naturalismo buffoniano permite exibir.

O naturalismo do século XVIII, contudo, herda do cartesianismo irredutível desconfiança. É como se o instinto ainda fosse um hóspede incômodo, que é preciso receber bem, como postulado da economia animal, mas ao qual convém dar a entender que poderia ser despachado. Em Réaumur, o termo não aparece originalmente, mas num trabalho sobre insetos onde, posteriormente, se imporia mais. Isto significa que ainda

acham conveniente prescindir da palavra, mesmo tendo que postular a existência de uma realidade que responda a ela.

O que impede o uso generalizado do termo é a conclusão que se poderia tirar dele, de um abismo entre a inteligência humana e o instinto animal: o sensualismo se alia ao intelectualismo para combater esta idéia que a palavra poderia dar a entender. Assim, se a palavra constitui o objeto de um artigo da *Encyclopédie*, o autor, Leroy, autor também de uma *Lettre sur l'Instinct*, recusa a oposição que o termo poderia favorecer. Leroy denuncia, a partir deste momento, a polissemia do termo: "Essa palavra é uma daquelas das quais mais se abusou e que mais pronunciaram sem compreendê-la. Todo mundo consente em designar desse modo *o princípio que dirige os animais em suas ações*; mas cada um, à sua maneira, determina a natureza ou fixa a extensão deste princípio. Estão de acordo sobre a palavra, mas as idéias que vinculam a ela são essencialmente diferentes."

A confusão podia, no entanto, reduzir-se a uma alternativa: ou o instinto era um "começo de conhecimento", embora "privado de reflexão" e adquirido por experiência lógica, como pensava principalmente Condillac; ou ele dava nome a um princípio especial rival da inteligência. É aí que aparece, na Inglaterra e na Alemanha, um regime distinto do conceito na França.

Observa-se, na Alemanha, tendência muito precoce a hipostasiar o conceito em princípio, sendo a conseqüência disto uma inflação de instintos. Isto pode ser visto principalmente em H. S. Reimar, que, em suas *Observações Físicas e Morais sobre o Instinto dos Animais* (1760), multiplica ao infinito os instintos, instituindo um uso selvagem do conceito, não hesitando em postular tanto instintos quanto atividades ou modos de comportamento. Esta tentação estava, aliás, no destino do conceito. Na França, porém, é provisoriamente contida pelas exigências das ciências naturais, às quais Cuvier dá seu método. A partir desse momento, a dualidade principal instinto/inteligência é fixada. Cuvier liga o desenvolvimento proporcional das duas faculdades à escala taxonômica dos seres vivos, segundo sua característica anatomo-funcional.

Curiosamente, esta dualidade adquirida liga-se a uma inspiração mecanicista na tradição cartesiana. Em Cuvier, o instinto compara os animais a "sonâmbulos", mas este é um princípio específico. Aquele que "contribui mais que qualquer outro para vulgarizar esta tese no século XIX", Flourens, discípulo de Cuvier, resume, em 1841, onde se chegou com isso: "A mais completa oposição separa o instinto da inteligência. Tudo, no instinto, é cego, necessário e invariável; tudo, na inteligência, é eletivo, condicional e modificável". Isto é expressar com bastante clareza que a concepção instintualista chegara a uma fixidez comprovada.

Não é por acaso que, no âmbito de sua concepção transformista, Lamarck, desde o início do século XIX, opunha-se não menos claramente à hipóstase de um princípio chamado instinto. Para ele, designava-se por este termo um fenômeno dinâmico: a aquisição de um hábito, pela emergência

de novas necessidades, resultantes de mudanças circunstanciais. A oposição inteligência/instinto dissolve-se, então, novamente, mas desta vez na escala dos seres vivos, adaptada à dinâmica da adaptação. Embora esta contestação não tenha afetado o progresso da temática do instinto, florescente no século XIX, convém assinalar esta separação, que, em última análise, ameaça toda a teoria do instinto de uma tentação fixista.

A revolução darwinista, última etapa da complexa gênese que conduz a idéia de instinto até o local onde Nietzsche e Freud a receberão, modifica pela última vez, e de modo decisivo, a problemática conceitual onde o instinto está comprometido. Sua contribuição sobre este ponto preciso consistiu em indicar a maneira de superar a antinomia entre uma concepção fixista do instinto (na linha de Cuvier) e uma concepção transformista, sem teoria do instinto (na perspectiva de Lamarck). O instinto darwinista aparece como atividade que se modifica sob a influência das variações determinadas pela seleção natural.

Com o darwinismo, a idéia proteiforme de instinto muda então de forma pela última vez, mas é para alcançar, desta feita, a categoria de *aptidão*, conectada com a dinâmica da evolução.

Pode-se julgar, por esta evocação da gênese do conceito de instinto, que camadas de sentido depositaram-se sucessivamente sobre o próprio termo, quando Nietzsche e Freud vão apoderar-se dele. Antes de utilizá-lo, modificando-o profundamente em relação à função que vão fazê-lo preencher em suas problemáticas próprias, é esta herança confusa que assumirão, apenas pelo fato de que estas camadas semânticas permanecerão coladas à ferramenta conceitual, vestígios de seus antigos usos. A limpeza de uma ferramenta conceitual não é anterior a seu novo uso: o sentido é que se modifica pelo próprio uso. Este paga, contudo, inevitavelmente, a dívida que contrai a partir do momento em que se apossa de um conceito que já foi usado: integrar os vestígios deste uso ao novo é, para uma herança intelectual, a maneira de pagar as despesas ideológicas de sucessão.

Assim, o duplo erro, a nosso ver, seria, por um lado, ignorar o peso desta herança; por outro, comparar imediatamente todo uso de uma temática a seus usos anteriores. Em outras palavras, o lugar central da noção de instinto nas problemáticas nietzschiana e freudiana não autoriza, em absoluto, a rotulá-las de "irracionalistas". Este empréstimo não as força a entrar *ipso facto* na grande família das teorias do Instinto. Mas não deixa de ser verdade que, ao mobilizar o termo, situam-se em relação a esta problemática, construída com o pensamento filosófico, e que só se calcula sua contribuição se relacionada principalmente à gênese do conceito no século e meio que o precede.

Deve-se, portanto, ter em mente o balanço desta história da palavra e da idéia, a fim de preparar-se para entender a herança e sua transgressão, e ver emergir uma nova função na economia de um conceito rotulado noutro tempo e espaço:

— A problemática centrada no conceito e conotada pelo termo *instinto* foi constituída no século XVIII, no discurso dos naturalistas franceses, a partir de Buffon, superando o duplo obstáculo do animismo antropomórfico e do mecanismo cartesiano.

— Desde sua introdução, o termo é assinalado como *polissêmico*, pela diversidade dos fenômenos que constituem suas referências semânticas.

— A concepção que embasa a problemática do instinto continua, por muito tempo, a ser fixista: o evolucionismo, tentativa de dinamizar o conceito, encontra nele conotação fixista que resistirá a seu uso.

— Nascido numa problemática integrada às ciências naturais, o termo tende rapidamente a ultrapassar este âmbito inicial, que garantia ao conceito a circunscrição de sua extensão. O desenfreado processo de metaforização é que difunde o conceito nas esferas ideológicas excêntricas ao discurso inicial dos naturalistas: principalmente a *ética* e a *estética*.

49. V. Grappin, Pierre. *La Théorie du Génie dans le Préclassicisme Allemand*, PUF, 1952, principalmente o cap. III.

50. *Op. cit.*, p. 119.

51. V. Grappin, *op. cit.*, cap. IV.

52. Andler, Charles. *Nietzsche, sa Vie et sa Pensée*, t. I (Les Précurseurs), p. 43.

53. Pode-se apreender com muita precisão o regime e a função do conceito de *Trieb* nas *Cartas Estéticas* de Schiller. A palavra aparece na quarta carta, onde é dito que "para que se possa contar com uma conduta moral do homem, com tanta certeza quanto com efeitos físicos, é preciso que a moral tenha, nele, se tornado natureza e que, por seus instintos, o homem já seja levado a agir como só um caráter moral pode fazê-lo sempre" (p. 87). O instinto representa, portanto, o papel de um verdadeiro *esquema*, ao dotar de sensibilidade o caráter moral. Este é, pois, o remédio para a *barbárie*, que consiste em ridicularizar a natureza e em sacrificar o natural em si aos princípios da arte; mas não se deve desembocar no sacrifício dos princípios da arte à natureza, o que se chama *selvageria*. Sendo o civilizado aquele que "faz da natureza uma amiga", respeitando sua liberdade, o instinto constitui o laço sagrado entre natureza e moral. Eis por que, contra a selvageria e a barbárie, duplo sintoma da decadência moderna, a educação estética conta com os instintos, ao mesmo tempo que os *eleva*, ultrapassando o estádio informal (selvagem) dos *blinder Triebe* (instintos cegos) (p. 123) que exprimem "a violência cega da natureza".

Na oitava carta, este papel se precisa: Schiller ressalta aí que, para preencher sua função de verdade, a razão deve virar vontade, isto é, *força* (*Kraft*), o que supõe que "ela estabeleça como seu representante, no campo das aparências, um instinto; pois os instintos", precisa Schiller, "são as únicas forças motrizes no mundo sensível" (p. 129). Esta é então a primeira definição dos instintos como *einzigen bewegenden Kräfte in der empfinden Welt*. Pode-se, portanto, concebê-los como verdadeiros esquemas motores.

É no início da décima segunda carta, todavia, ao introduzir a famosa distinção, que Schiller produz a definição nominal. Trata-se de forças (*Kräfte*) que "como nos impelem a realizar seu objeto, são chamadas

adequadamente de instintos" (p. 167). Preciosa definição de um conceito aparentemente tão impressionista: os instintos são *die Kräfte, die uns antreiben, ihr Objekt zu verwicklichen.* Combinada com a formação anterior, pode-se dizer que se trata de uma pressão que traduz em móvel a necessidade no homem, cuja finalidade é ficar efetivo em nós, adquirindo sua objetividade através dos móveis anteriores.

Schiller distingue, assim, dois instintos fundamentais: o que tende a tornar atual aquilo que é necessário nele, dando-lhe materialidade sensível, e o instinto que tende a submeter à lei necessária o que está fora dele, impondo formas por ele — ou seja, o instinto sensível e o instinto formal.

Esta distinção permite a apreensão dos critérios essenciais que servem para caracterizar os instintos enquanto tais. Em primeiro lugar, a *fonte,* que consiste no tipo de existência, física ou racional. A fonte é, portanto, a *Existenz,* modalidade existencial da *Natur* humana. Em segundo lugar, a esfera de extensão (*Gebiet*) — limites do homem finito ou infinidade: trata da extensão fenomenal, esfera de aplicação do aspecto da Natureza humana concernida. Em terceiro lugar, o papel ou a função — inserção da matéria ou libertação do homem, que constitui sua teleologia. Por último, o *objeto,* um exigindo a mudança da realidade e outro a imutabilidade da forma, um criando "casos" (*Fälle*), outro leis (*Gesetze*).

Schiller postula, ao mesmo tempo, uma distinção desses dois tipos de instintos e uma reciprocidade (*Wechselwirkung*) de tipo de atividade (*Wirksamkeit*). Isto é que torna possível e necessário um terceiro, o instinto de jogo (*Spieltrieb*) (p. 191), que limita reciprocamente os dois tipos de instintos, que aspiram respectivamente à receptividade do objeto e à sua produção (v. a décima quarta carta). Temos aí o instinto supremo, na medida em que ele combina, como duas modalidades de sua realidade, a aptidão para o gozo do objeto e a independência em relação ao mesmo. O fim estético do instinto revela-se assim: ele tem por função exibir a possibilidade do *móvel,* como síntese do determinismo sensível e da liberdade moral.

54. Cf. carta de 4 de junho de 1799 a seu irmão.

55. Andler, *op. cit.*, p. 69.

56. *Ibid.*

57. *Op. cit.*, pp. 340 e ss.

58. Expressão newmaniana, mas de inspiração emersoniana, para designar o conhecimento sensível e intuitivo do imediato.

59. *Op. cit.*, p. 340.

60. *Op. cit.*, p. 340.

61. Comparar o estilo das *Extemporâneas* com o das *Característica*s ou dos *Sinais dos Tempos.*

62. O encontro só se deu em 1854. V. Gans, E. *Richard Wagner et la Pensée Schopenhauerienne*, pp. 17 e ss.

63. *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, III, 68.

64. *Op. cit.*, p. 36. V. *L'Art et la Révolution*, trad. fr., Ed. Opale, p.

39: "Esta natureza demonstrou quão forte ela é, quão inesgotável é sua fecundidade produtora sempre renovada (...)."

65. *Op. cit.*, p. 31.

66. *Op. cit.*, III, pp. 3 e 4, introdução aos 3.° e 4.° vols. das *Obras.*

67. Jones, *op. cit.*, I, 31.

68. Jones, *op. cit.*, I, 45. Este é o objetivo, a partir de 1845, da *Berliner Physikalische Gesellschaft.*

69. V., *infra*, cap. III, p. 151.

70. Para a análise deste modelo, remetemos à nossa obra *Introduction à l'Épistémologie Freudienne*, Ed. Payot. Com efeito, é impressionante o contraste entre a sobredeterminação filosófica do conceito nietzschiano de instinto e sua neutralização científica em Freud — o que não lhe suprime toda sobredeterminação, mas obriga a abordá-la no plano científico, conforme o desejo de Freud.

2.

PSICOLOGIA NIETZSCHIANA E PSICANÁLISE FREUDIANA

Após ter apreendido o que, originalmente, Nietzsche e Freud entendem pelo termo *instinto* que lhes serve de objetivo primário, convém investigar a forma de apreensão que se constitui correlatamente para questionar o funcionamento e as leis deste objeto.

Num certo momento, Nietzsche dá, realmente, um título à sua hermenêutica dos instintos: ele a identifica como *psicologia* e batiza a si mesmo de "o primeiro psicólogo". Freud, por sua vez, só concebe a *psicanálise* como aquela ciência hermenêutica das pulsões, cujo regime teórico a metapsicologia descreve paralelamente.

A psicologia nietzschiana e a psicanálise freudiana constituem portanto as formas de apreensão respectivamente informadas para tornar possível um *saber do instinto* — o que supõe a evolução do estatuto do conceito de instinto, doravante promovido à categoria de objeto de saber e de diagnóstico. É a este nível, portanto, que deve ser estabelecido o confronto.[1]

HOMOLOGIA DAS "PSICO-ANALISES": A METÁFORA QUÍMICA

Para quem quer confrontar a psicologia nietzschiana com a psicanálise freudiana, visando a determinar suas natureza e função respectivas, uma *metáfora comum* pode servir de ponto de referência: a da química. Existe aí mais que uma imagem: sua própria insistência indica que é preciso enxergar aí um verdadeiro indício sobre a natureza epistêmica da "análise do espírito" baseada na teoria das pulsões.

A analogia se impõe com o advento do projeto psicológico. É preciso ver uma indicação significativa no fato de que o primeiro aforismo de *Humano, Demasiado Humano* se intitula: "Química dos conceitos e dos sentimentos".[2] Trata-se dos "sentimentos morais, religiosos, estéticos, assim como se todas as emoções (*Regungen*) que sentimos nas grandes e pequenas relações da civilização e da sociedade, e mesmo na solidão."[3] Acomete as "questões relativas à origem e aos começos." É, portanto, uma genealogia, mas à maneira própria da química, que trata da origem dos corpos e de suas transformações, que negligencia por natureza a metafísica.

É notável, aliás, que em 1872 Nietzsche falava das "transformações químicas da natureza inorgânica" como de "processos artistas" ou "papéis miméticos que uma força representa", mas de tal modo que ela pode representar *vários*.[4] Esta plasticidade artística é a que ele decifra daí em diante na natureza viva e humana, isto é, ético-estética. As unidades atômicas são seus conceitos (*Begriffe*) e sentimentos (*Empfindungen*).

Uma reflexão do *Nachlass*,* feita na época de *Aurora*, dá-nos interessante indicação sobre a ligação da química intelectual com uma teoria química (no sentido próprio) do ser vivo: "No mundo químico reina a mais viva percepção da diversidade das forças. Mas um protoplasma, *enquanto diversidade de forças químicas*, tem uma percepção global *imprecisa e indeterminada* de um objeto estranho."[5] Esta fragmentação do campo da vivência de-

* *Nachlass*: espólio literário; conjunto dos fragmentos deixados por Nietzsche. (N.R.T.)

verá ser levada em consideração por uma espécie de "psicoquímica", ou, tomando-se o termo em sua generalidade autêntica, uma "psico-análise"!

Um estranho aforismo chegará a ligar a ação sobre a moral à "modificação da constituição química do corpo".[6] A constituição ideativa, entretanto, é que visa a transformar a química das representações: estas são, aliás, forças análogas às forças corporais que se refratam nelas.

Atravessando *A Genealogia da Moral*, a inspiração química figura assim explicitamente em *A Vontade de Poder*. Por um lado, a química demonstra que "não existe nada que não seja transformável":[7] ela, que estuda o fluxo e a transformação das qualidades, figura o devir universal que serve de meio fragmentado à *Wille zur Macht*. Por outro lado, representa um tipo de ordem em devir que excede toda *legalidade* — no que pode servir de deciframento para as "relações de força". "Evito", escreve Nietzsche neste sentido, "falar em 'leis' químicas: isto tem um ressaibo moral. Trata-se antes do estabelecimento absoluto de relações de forças" (*Machtverhältnissen*).[8]

Pode-se considerar que ocorreu, conforme a especificação do projeto nietzschiano, um deslize na maneira de conceber a natureza e o sentido desta química moral, na medida em que os átomos-representações foram mais e mais dinamizados em forças, numa perspectiva boscovitchiana.[9] Assinalemos, contudo, para nosso propósito, a perenidade da referência química, que serve para identificar o projeto analítico e dinâmico.

Se nos voltamos para Freud, parece que a referência à química preenche um papel *princeps* não menos explícito.

O próprio termo "*Psychoanalyse*", introduzido em 1896 para designar a identidade da investigação freudiana, suplantando definitivamente os termos análise psíquica ou psicológica,[10] é forjado por analogia com a análise química. Isto é o que Freud formula com precisão, num escrito de 1918, *Caminhos da Terapia Psicanalítica*: "O trabalho pelo qual fazemos chegar à consciência do doente o conteúdo psíquico recalcado é por nós chamado de psicanálise. Por que 'análise', que significa decomposição, desagregação e faz pensar numa analogia com o trabalho do químico em cima das substâncias que ele encontra na

natureza e leva para seu laboratório? Porque semelhante analogia é, de um ponto de vista importante, realmente consistente. Os sintomas e manifestações mórbidas do doente são, como todas as suas atividades psíquicas, de natureza altamente complexa; os elementos destas combinações são, em última instância, as moções pulsionais (*Triebregungen*)."[11] A psicanálise, portanto, decompõe combinações, reduz os conglemorados de sintomas a seus elementos constitutivos, os movimentos pulsionais, átomos da química mental, "assim como o químico separa o elemento fundamental de um sal, o elemento químico no qual ele se tornara irreconhecível na combinação com outros elementos."

Vê-se que aí existe mais que uma imagem.[12] Freud deseja visivelmente fundamentar a analogia; ele classifica de "justificada" (*berechtigt*) "a comparação da atividade médica psicoanalítica com o trabalho químico".[13] Tem, entretanto, o cuidado de precisar que "a comparação com a análise química encontra seus limites no fato de que, na vida psíquica, temos que operar com aspirações que supõem uma compulsão à unificação e à fusão", de sorte que, apenas isolado, o elemento tende a reconstituir nova síntese.[14]

Isto equivale a dinamizar o esquema químico: a química pulsional é uma química das forças. Seus elementos são na verdade dotados de uma tendência própria: a análise encontra então o limite da tendência imanente à síntese, mas ela deve precisamente levar até este limite a exigência epistêmica, que é de natureza fundamentalmente *analítica*.

A referência à química, fora da definição da "psicoanálise", está onipresente em Freud.

Uma passagem da *Introdução do Narcisismo* fundamenta muito curiosamente a aproximação: "Devemos lembrar que todas as nossas concepções psicológicas provisórias devem ser um dia estabelecidas no solo dos substratos orgânicos. Parece então verossímil que haja substâncias e processos químicos particulares que produzem os efeitos da sexualidade e permitem a perpetuação da vida individual na da espécie. É esta verossimilhança que devemos levar em consideração, substituindo as substâncias químicas particulares por forças psíquicas particulares."[15] Este texto essencial significa claramente que os elementos psíquicos que

verá ser levada em consideração por uma espécie de "psicoquímica", ou, tomando-se o termo em sua generalidade autêntica, uma "psico-análise"!

Um estranho aforismo chegará a ligar a ação sobre a moral à "modificação da constituição química do corpo".[6] A constituição ideativa, entretanto, é que visa a transformar a química das representações: estas são, aliás, forças análogas às forças corporais que se refratam nelas.

Atravessando *A Genealogia da Moral*, a inspiração química figura assim explicitamente em *A Vontade de Poder*. Por um lado, a química demonstra que "não existe nada que não seja transformável":[7] ela, que estuda o fluxo e a transformação das qualidades, figura o devir universal que serve de meio fragmentado à *Wille zur Macht*. Por outro lado, representa um tipo de ordem em devir que excede toda *legalidade* — no que pode servir de deciframento para as "relações de força". "Evito", escreve Nietzsche neste sentido, "falar em 'leis' químicas: isto tem um ressaibo moral. Trata-se antes do estabelecimento absoluto de relações de forças" (*Machtverhältnissen*).[8]

Pode-se considerar que ocorreu, conforme a especificação do projeto nietzschiano, um deslize na maneira de conceber a natureza e o sentido desta química moral, na medida em que os átomos-representações foram mais e mais dinamizados em forças, numa perspectiva boscovitchiana.[9] Assinalemos, contudo, para nosso propósito, a perenidade da referência química, que serve para identificar o projeto analítico e dinâmico.

Se nos voltamos para Freud, parece que a referência à química preenche um papel *princeps* não menos explícito.

O próprio termo "*Psychoanalyse*", introduzido em 1896 para designar a identidade da investigação freudiana, suplantando definitivamente os termos análise psíquica ou psicológica,[10] é forjado por analogia com a análise química. Isto é o que Freud formula com precisão, num escrito de 1918, *Caminhos da Terapia Psicanalítica*: "O trabalho pelo qual fazemos chegar à consciência do doente o conteúdo psíquico recalcado é por nós chamado de psicanálise. Por que 'análise', que significa decomposição, desagregação e faz pensar numa analogia com o trabalho do químico em cima das substâncias que ele encontra na

natureza e leva para seu laboratório? Porque semelhante analogia é, de um ponto de vista importante, realmente consistente. Os sintomas e manifestações mórbidas do doente são, como todas as suas atividades psíquicas, de natureza altamente complexa; os elementos destas combinações são, em última instância, as moções pulsionais (*Triebregungen*)."[11] A psicanálise, portanto, decompõe combinações, reduz os conglemorados de sintomas a seus elementos constitutivos, os movimentos pulsionais, átomos da química mental, "assim como o químico separa o elemento fundamental de um sal, o elemento químico no qual ele se tornara irreconhecível na combinação com outros elementos."

Vê-se que aí existe mais que uma imagem.[12] Freud deseja visivelmente fundamentar a analogia; ele classifica de "justificada" (*berechtigt*) "a comparação da atividade médica psicoanalítica com o trabalho químico".[13] Tem, entretanto, o cuidado de precisar que "a comparação com a análise química encontra seus limites no fato de que, na vida psíquica, temos que operar com aspirações que supõem uma compulsão à unificação e à fusão", de sorte que, apenas isolado, o elemento tende a reconstituir nova síntese.[14]

Isto equivale a dinamizar o esquema químico: a química pulsional é uma química das forças. Seus elementos são na verdade dotados de uma tendência própria: a análise encontra então o limite da tendência imanente à síntese, mas ela deve precisamente levar até este limite a exigência epistêmica, que é de natureza fundamentalmente *analítica*.

A referência à química, fora da definição da "psicoanálise", está onipresente em Freud.

Uma passagem da *Introdução do Narcisismo* fundamenta muito curiosamente a aproximação: "Devemos lembrar que todas as nossas concepções psicológicas provisórias devem ser um dia estabelecidas no solo dos substratos orgânicos. Parece então verossímil que haja substâncias e processos químicos particulares que produzem os efeitos da sexualidade e permitem a perpetuação da vida individual na da espécie. É esta verossimilhança que devemos levar em consideração, substituindo as substâncias químicas particulares por forças psíquicas particulares."[15] Este texto essencial significa claramente que os elementos psíquicos que

constituem o objeto da psicanálise não passam de substitutos provisórios dos elementos básicos de uma química futura que ocuparia o seu lugar. A analogia da psicanálise com a química é derivada, em última instância, do fato de que já na investigação analítica do psiquismo intervém a química da qual a psicanálise seria a propedêutica.

À luz desta advertência, tem-se que interpretar *stricto sensu* as declarações de Freud relativas à aproximação científica da psicanálise e da química. Assim, em *Psicanálise e Teoria da Libido*, o caráter da psicanálise como "ciência empírica" é afirmado em relação com "a física ou a química".[16] Isto é o que ele repetirá até o *Esboço de Psicanálise*, onde se dirá que "os processos de que se ocupa (a psicanálise) são em si tão incognoscíveis quanto os das outras ciências, físicas ou químicas."[17]

Assim, tanto Nietzsche quanto Freud consideram-se químicos e, além do mais, com a consciência de manipular substâncias explosivas. É edificante fazer com que se ouça o eco de uma declaração de Nietzsche numa declaração de Freud, enunciando novamente, como numa repetição, a mesma idéia.

Lê-se em *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, de Nietzsche: "A utilidade que traz em si a busca incondicional do verdadeiro é incessante e novamente demonstrada ao cêntuplo, de sorte que se deve suportar as coisas nocivas triviais e raras que o indivíduo pode ter que suportar por ela sem vacilar. Não se pode evitar que o químico, nos seus experimentos, se envenene e se queime de vez em quando."[18]

Lê-se nas *Observações Sobre o Amor de Transferência*, de Freud: "O psicanalista sabe que trabalha com forças explosivas e que deve operar com o mesmo escrúpulo e a mesma consciência que o químico. Mas quando é que um químico foi proibido, por causa do efeito delas, de lidar com substâncias explosivas indispensáveis, por causa de seu caráter perigoso?"[19]

Esta é a análise profunda do psicanalista e do psicólogo nietzschiano, manipuladores daquelas substâncias explosivas que são os *Triebregungen*. Agora, temos que confrontar a natureza dessas substâncias.

O INSTINTO COMO OBJETO PSICOLÓGICO EM NIETZSCHE

Com *Humano, Demasiado Humano*, inaugura-se um novo regime conceitual do instinto. A própria obra, "monumento de uma crise",[20] constitui, segundo o próprio Nietzsche, um corte em relação à produção anterior. O que, no entanto, interessa observar aqui é como o termo instinto é associado a um novo contexto. Deparamos com uma insidiosa dificuldade ligada ao estatuto do próprio conceito: a inovação no uso do termo dificilmente se distingue da espantosa perenidade da própria temática. Convém estar atento quanto a isso, pois, por pouco que o conteúdo do conceito pareça mudado, o uso que o sustenta impõe uma inflexão notável que afeta em última análise o próprio conteúdo: seu acesso à categoria de objeto psicológico.

É neste momento que o discurso nietzschiano é reivindicado como aquele de um psicólogo-historiador dos sentimentos morais: a "observação psicológica"[21] apresenta-se como "uma *química* das representações e dos sentimentos morais, religiosos, estéticos."[22] Esta abordagem "moralista" do *humano* traduz-se por uma nova modalidade posicional da crítica. A partir deste momento, o discurso nietzschiano se apresenta ostensivamente como uma análise que pretende ser fria e serena. Esta mudança reivindicada da atitude crítica é o indício de uma transformação da relação com a realidade: emerge uma nova categoria, a do *Menschliches*. O conjunto dos fenômenos humanos aparece como o material de observação e de diagnóstico que constitui o objeto de uma avaliação fria.

O diagnóstico muda assim o modo de intervenção. É como se o conjunto dos elementos da crítica anterior, ao reunir-se, se relacionasse com uma esfera antropológica imanente, constituindo o objeto de uma "ciência" da moral. Isto, porém, às custas de uma mudança de plano cuja importância deve ser acentuada, pois afeta o estatuto do instinto.

O que *O Nascimento da Tragédia*, as *Extemporâneas* e o conjunto das produções da época anterior apreendiam eram as manifestações na ciência e na arte, na civilização e na história, das forças originais que derivam em última análise da *natur.*

A realidade humana era abordada através das forças instintuais que se manifestam atravessando-a, por assim dizer. Daí em diante, é a camada das "representações e sentimentos" que emerge em primeiro plano: os instintos são abordados através desta *psyché*, objeto de uma psicologia: eis por que este termo é doravante reivindicado. Em suma, o instinto se "humaniza".

Entendamos que a realidade humana é o plano imanente, não só atravessado pelos instintos naturais, mas espaços próprio do trabalho dos instintos. Não que os instintos cessem de proceder da natureza, mas doravante, entre o foco gerador e a expressão, emerge uma estrutura: o "fato humano". A conotação naturalista, sem abolir-se, especifica-se por uma determinante antropopsicológica.

Discernimos agora a mescla de continuidade e descontinuidade da problemática nietzschiana, no contexto que se instala em 1876-1878. De um lado, o conjunto das análises anteriores se encaixa naturalmente na nova psicologia; de outro, porém, mudou a postura teórica. A crítica centra-se doravante na camada de vivência e de hábito moral humano que tomou consistência e forneceu uma nova homogeneidade à investigação nietzschiana.

Observa-se assim o estreitamento da questão geral do instinto em torno da dupla instinto egoísta/instinto não egoísta. Reconhece-se aí a contribuição, para esta nova concepção de instinto, da tradição moralista francesa, em particular de La Rochefoucauld. Neste último, realmente, o amor-próprio é a chave que permite decifrar inteiramente a vida moral, sob a máscara do altruísmo. A nova abordagem nietzschiana do instinto consistirá em descobrir no jogo das aparências psíquicas (idéias, sentimentos, comportamentos) o trabalho desta dupla fundamental de instintos.

Em que consiste precisamente o trabalho? Primeiro é preciso compreender que ele inverte o método filosófico tradicional, que parte do "homem atual" considerado como *aeterna veritas*, e considera, por conseguinte, os instintos daquele homem tardio como fatos imutáveis "da humanidade".[23] A psicologia histórica postula, ao contrário, o devir radical. Em face das "verdades absolutas", pondera as "pequenas verdades sem aparência, que

foram encontradas por um método severo".[24] Daí seu gosto pela "arte de aguçar uma máxima", isto é, a observação psicológica.

A que se refere, entretanto, esta observação, senão a um complexo material de *representações*, sob as quais ela descobre o trabalho do instinto simples, que consiste em "aproximar-se de algo ou desviar-se de algo", acompanhado, necessariamente, do "sentimento de querer o vantajoso (*das Förderliche*), de evitar o prejudicial" (*das Schädliche*), o que supõe "uma espécie de apreciação pelo conhecimento do valor da meta".[25] Aí está o fato antropológico simples e primordial, que se assemelha muito ao amor-próprio de La Rochefoucauld. Porque, como dirá Nietzsche mais tarde, "o egoísmo não é um princípio, é o único e exclusivo fato."[26]

Tudo parte daí. Pode-se reconstituir o conjunto da realidade psicológica a partir deste instinto egoísta, desdobrado em instinto altruísta (*unegoistisches Trieb*),[27] embora, como ele dirá mais tarde, "as palavras 'instinto altruísta' soam a meus ouvidos como 'ferro de madeira.'"[28] O próprio instinto social não é senão uma extensão do instinto de conservação individual. "Por suas relações com outros homens, o homem adquire uma nova espécie de prazer além daquelas sensações de prazer que extrai de si mesmo; desse modo ele amplia de maneira sensível o campo do prazer em geral."[29]

Percebe-se a conseqüência moral desta primazia do princípio instintivo: "Todas as 'más' ações são motivadas pelo instinto de conservação, ou, mais exatamente, pela aspiração ao prazer e pela fuga ao desprazer do indivíduo; ora, sendo motivadas, elas não são más."[30] Revela-se a nova função do conceito de instinto pela passagem da questão da moral e da sociabilidade para o primeiro plano.

Uma das conseqüências desta evolução é o relativo esgotamento da inflação dos instintos. É como se Nietzsche centrasse provisoriamente sua investigação na dupla fundamental egoísmo/altruísmo, ou melhor, no princípio único da conservação de si (o instinto não egoísta sendo já uma derivação dele), que lhe permite questionar a multiplicidade instintual como outras tantas expressões desta realidade fundamental. O incontável rebanho dos instintos cinde-se em instintos egoístas e não egoístas: isto for-

nece ao psicólogo da moralidade um fio condutor na investigação da economia dos instintos.

É assim que aparece, na esteira da psicologia recém-instaurada, a idéia-metáfora de *Nachtrieb* (literalmente, "rebento posterior"; de maneira figurada: instinto derivado).

Isto pode ser julgado pelas ocorrências do termo em *O Andarilho e sua Sombra*. "O instinto que consiste em querer ter apenas certezas neste campo (das coisas primeiras e últimas) é um *Nachtrieb religioso*, nada mais — uma forma disfarçada e aparentemente cética da 'necessidade metafísica.' "[31] "Exaltar a origem é o *Nachitrieb metafísico* que ressurge na concepção da história."[32] "A vaidade como *Nachtrieb* de um estado não social."[33] Nesta repetição do termo revela-se a intuição de um instinto que "dá cria" ou faz brotos florescerem (*Schösslinge*).[34] A psicologia deverá reconhecer, portanto, a ação do instinto através de seus brotos ou rebentos posteriores, metafísicos, religiosos ou sociais. Parecido com o botânico ou o jardineiro que reconhece a ação subterrânea das plantas; a dificuldade, porém, advém precisamente do fato de que o instinto fundamental é uma planta que não mostra a si mesma, mas só através de rebentos.[35]

Aqui se impõe o confronto deste postulado hedonista da psicologia nietzchiana com o que pode parecer legitimamente seu homólogo na psicanálise freudiana, ou seja, o princípio de prazer (*Lustprinzip*), em virtude do qual a meta principal da atividade psíquica consiste em evitar o desprazer e em proporcionar-se prazer. Reconhecido como o princípio essencial de "funcionamento da vida psíquica", com o princípio de realidade que é sua especificação, a partir de 1911, ele está presente na economia freudiana, todavia, desde a origem. O aparelho psíquico na verdade é orientado por aquela tática do impedimento da tensão, enquanto introduz um transtorno econômico.

Examinada mais de perto, contudo, a analogia revela uma diferença de natureza entre os dois princípios. Em Nietzsche, o hedonismo instintivista consiste em relacionar toda modalidade de ação e de expressão humanas com esta finalidade única e positiva que é o prazer-interesse. O princípio de prazer freudiano enuncia mais precisamente que o prazer que determina em

última instância toda atividade psíquica é desencadeado pela representação atual da ação. Bem mais aparentemente, portanto, com a psicologia e a ética de Theodor Fechner, que postulava de modo parecido um "princípio de prazer da ação".

É verdade que Nietzsche, como psicólogo do instinto, põe em evidência, na esteira de La Rochefoucauld, a relação da ação com a representação do interesse imediatamente percebido, mas relaciona deste modo a abordagem psicológica com uma filosofia hedonista da ação humana, onde Freud só postula um princípio funcional que ele induz da observação clínica.

Por outro lado, o destino do princípio de prazer freudiano é se especificar como princípio de realidade, por aceitação do desvio imposto pelo real à exigência *princeps* de satisfação. Isto é economicamente traduzido pela transformação da energia livre em energia ligada. Em Nietzsche, a realidade é aqui somente aquilo que propicia ao prazer egoísta oportunidades de gratificar-se mascarando-se.

PULSÃO, UNIDADE METAPSICOLÓGICA EM FREUD

Em 1905, em seus *Três Ensaios sobre a Sexualidade*, o conceito de instinto é introduzido por Freud como conceito etiológico. Tomemos nota desta *defasagem* entre a origem da escritura teórica e a adoção do conceito: enquanto o *Trieb* funciona desde a origem em Niezsche, como se fosse contemporâneo do projeto teórico e servisse de imediato para exprimi-lo, em Freud decorre um importante espaço de tempo[36] antes que o conceito adquira um papel central explícito.

É muito mais necessário, portanto, apreender o regime e a função do termo e do conceito no momento em que ele é introduzido.

Ao contrário de Nietzsche, Freud dá uma *definição* do termo: "Pelo termo 'pulsão' só podemos entender, antes de mais nada, o representante psíquico (*psychische Repräsentanz*) de uma fonte de excitação intra-somática que corre de modo contínuo (*kontinuierlisch fliessenden, innersomatischen Reizquelle*), diferentemente de uma 'excitação' (*Reiz*) que é produzida por excitantes

descontínuos e exteriores (*vereinzelte und von aussen kommende Erregungen*)."[37]

Para entender esta definição, todavia, convém ver como ela é introduzida.

Freud parte da oposição *biológica*, isto é, adotada pelos biólogos, entre instinto sexual (*Geschlechtstrieb*) e instinto nutritivo (*Trieb nach Nahrungsaufnahme*) ou fome (*Hunger*).[38] Propõe aplicar ao instinto sexual o termo científico *libido* que está começando a ser então difundido. A tese freudiana será que esta libido existe desde a infância e não tem por fim imediato a união sexual. Sua demonstração, porém, centra-se de imediato na patologia, isto é, nos desvios (*Abirrungen*) relacionados ao objeto e à finalidade da pulsão sexual, e depois nas perversões e neuroses. Só após ter feito este itinerário é que a pulsão poderá ser definida. Não se trata aí somente de uma ordem fortuita de exposição: esta primazia da patologia é reveladora do estatuto freudiano do *Trieb*. Experimentando a variabilidade patológica do objeto e da finalidade se está em condições de conhecer a natureza e a função do *Trieb*.

Observemos, com efeito, que Freud partiu apenas do conceito *biológico* de *Geschlechtstrieb*. Através da patologia, esta noção transformou-se em conceito *psicanalítico* de *Trieb*. Esta mudança do conceito deu-se graças a um conceito intermediário, o de pulsão parcial (*Partialtriebe*): deve-se então refletir ao mesmo tempo sobre o fato de que é enquanto *parcial* que a pulsão se anuncia primeiramente no discurso freudiano. E com razão: o mecanismo do desvio aciona essencialmente o estado parcial da pulsão: então, através do destino patológico da pulsão, esta propriedade de parcialização é que o anuncia e obriga a introduzi-lo.

Lembramo-nos que partimos também de uma diversidade dos instintos para acompanhar o discurso freudiano sobre os instintos.[39] De imediato, contudo, esta aproximação sugere uma diferença importante. Em Nietzsche, uma diversidade ilimitada, uma pluralidade pura é que sugeria o instinto; em Freud, é uma diversidade limitada por natureza, visto que se anuncia como *parcialização de um todo instintual*. Em Nietzsche pudemos observar aquela tendência característica à cissiparidade: cada

atividade encerra seu pequeno instinto, sua alma demoníaca pessoal e intransferível. Em Freud, o *Partialtrieb* remete a uma totalidade finita que encontra sua base no espaço somático.

Assim "o que distingue as pulsões umas das outras e as dota de propriedades específicas é sua relação com suas *fontes* somáticas e com suas *finalidades*. A fonte da pulsão é um processo existente num órgão e o fim próximo da pulsão consiste no apaziguamento desta excitação de órgão."[40] O que limita o número de pulsões parciais é o número de zonas erógenas ligadas, por sua vez, às regiões somáticas, até mesmo aos órgãos. Estas formam "um aparelho genital secundário" (*Nebenapparate*):[41] as pulsões parciais são, portanto, reconduzidas em última instância àquele espaço topológico específico. Assim, toda pulsão se liga a um referencial topológico, com um objeto correlato (oral, anal); e, quando uma pulsão se caracteriza por sua finalidade, Freud se esforça para lhe atribuir um referencial somático.[42]

Essa unidade do conjunto é assegurada pela primazia da pulsão genital que integra o conjunto das pulsões parciais: neste momento, "uma nova finalidade sexual é dada, para cuja realização todas as pulsões parciais colaboram, enquanto as zonas erógenas submetem-se à primazia da zona genital."[43] A evolução da libido tem então por efeito diluir a multiplicidade das pulsões: unindo-se em torno da zona privilegiada (genital), a parcialização se dilui. O agir parcial das pulsões converte-se progressivamente em agir-junto (*zusammen wirken*); isto significa que, na parcialização, existe em germe a idéia de uma divisão do trabalho.

Entre a "perversidade polimórfica" da criança e a sexualidade integrada da genitalidade normal, existe a relação de um todo parcializado com outro todo coordenado, mesmo que a parcialização possa sobreviver à coordenação ou se reativar na *regressão*.

É verdade também que Freud às vezes insiste no caráter anárquico das pulsões parciais: elas parecem dotadas de um *conatus*. Parecem operar cada uma por si, sem a menor preocupação com as demais. Existe, porém, em Freud uma espécie de *astúcia da libido* que faz com que as individualidades pulsionais ajam inconscientemente para a coesão do conjunto.

De onde vem então esta tendência à coesão? É aí que intervém a função da libido. Porque todas as pulsões decorrem da fonte comum, que é a libido, é que elas devem reunir-se nesta fonte comum, como os rios que se lançam inevitavelmente no mar. Um texto de 1908 diz claramente: deve-se falar em instintos sexuais no plural, pois "um exame analítico ensina que a pulsão sexual é composta de vários componentes, de pulsões parciais."[44] O adjetivo "parciais" deve, portanto, ser entendido, literalmente, como "partes".

Em suas *Conferências* Freud diz que "a vida sexual da criança se esgota na atividade de uma série de pulsões parciais que procuram conseguir prazer independentemente umas das outras."[45] Mais tarde, ele insiste no fato de que elas "se comunicam entre si numa certa medida, que uma pulsão proveniente de uma certa fonte erógena pode fornecer sua intensidade ao reforço de uma pulsão parcial proveniente de uma outra fonte, que a satisfação de uma pulsão substitui a satisfação de uma outra."

Esta tendência alternada a ressaltar ora a autonomia das pulsões parciais, ora sua unificação, traduz uma certa hesitação que, manifestando-se na teoria da origem, se continuará precisando. Na verdade, o que ainda falta a Freud em 1905 é o conceito de uma *organização* libidinal que fundamente a convergência das pulsões parciais para uma *cooperação* não fortuita. A idéia de organização estava mesmo presente implicitamente desde a origem, mas é como se Freud, para manifestar a autonomia própria das pulsões parciais, optasse provisoriamente pelo que chamaríamos de uma teoria fraca da organização libidinal.

O jogo das pulsões parciais continua desorganizado na origem: o triunfo das pulsões genitais é que impõe uma espécie de ordem *de facto*. Só em 1913[46] Freud introduz o conceito de organização pré-genital, a propósito da pulsão anal. Dele resulta que cada estádio se apresenta como um tipo de unidade pulsional, caracterizado pela predominância de uma atividade sexual atribuída a uma zona erógena. O que Freud precisa, doravante, é que esta predominância cria uma organização própria. Assim, a parcialização está relacionada a um processo geral de organização progressiva, escandido por tipos de organização sucessivos. O que se impõe é uma teoria forte da organização.

A partir de então é fixada a concepção definitiva, como se vê em *Psicanálise e Teoria da Libido* (1923): "O instinto sexual, cuja exteriorização dinâmica na vida psíquica pode ser chamada 'libido', é composto de pulsões parciais, nas quais pode novamente se decompor e que se unem progressivamente em organizações determinadas (...). As pulsões parciais particulares tendem primeiramente, independentemente umas das outras, à satisfação, mas no decorrer do desenvolvimento vão se tornando cada vez mais unificadas, centradas."[47] Sem jamais reduzir a pluralidade inicial das pulsões parciais, Freud tendeu a normalizar a evolução, pela generalização da noção de organização. Trata-se menos de uma passagem de uma diversidade pura a uma organização do que de uma gênese de níveis de organização.

Pode-se extrair desta investigação informações preciosas sobre a concepção freudiana do instinto. A pulsão parcial colocou o problema da unidade da pulsão. Pois bem, pode-se concluir que Freud, ao contrário de Nietzsche, não coloca como primária a diversidade pura das pulsões. O princípio segundo o qual não é preciso multiplicar os instintos em vão está no cerne da concepção freudiana. Ele se expressa, por um lado, pela recusa a postular um instinto por atividade humana: o espaço somático ordenado segundo as necessidades e prazeres que nele se inserem faz as vezes de limite; por outro lado, a idéia de organização introduz um princípio de unificação que obriga a identificar a diversidade não diluída como *regressiva*.

INSTINTO E PSIQUE

Psicologia nietzschiana e psicanálise freudiana deparam finalmente com a questão: como conceber a relação entre instinto e psique? Tem-se aí um importante ponto de apoio para o confronto das concepções nietzchiana e freudiana sobre esta questão essencial.

Nietzsche enfrenta esta mesma questão a partir do momento em que mobiliza a idéia de instinto. Vimos, no entanto, que ele a resolve primeiro no sentido organicista. O instinto é efetiva-

mente, para Nietzsche, um dado múltiplo proveniente do foco gerador que é a natureza. Por conseguinte, a *vivência* do instinto só pode ser um *reflexo* desse *dado*. A vivência e o agir humano não são nada além de modalidades segundo as quais esse dado instintual primitivo se fenomenaliza. Esta concepção definida deriva em parte da herança do conceito.[48]

A evolução desta concepção nietzschiana, porém, vai marcar a sutil conscientização da importância do elemento psíquico. Podemos esquematizar para melhor explicar o que não passou de um deslizamento temático. Num primeiro tempo, o instinto é concebido como a coisa em si, análoga ao querer-viver schopenhaueriano: ele estende sua esfera e sua influência a toda manifestação, natural e humana. A realidade humana não é senão *instinto trocado em miúdos.*

É verdade que há inautenticidade e autenticidade na família dos instintos, mas esta é a diferença axiológica inerente à objetividade "natural". Só refletindo sobre as modalidades desta separação, e principalmente pela emergência de uma crítica do tempo presente, é que o deslizamento se dá; o instinto continua a ser o motor objetivo, mas a questão torna-se a do ser-agido pelo instinto: ela se desloca, portanto, do lado da questão da *vivência,* que é a questão do "humano". A emergência desta dimensão do *Menschliches* é marcada por uma nova atenção dada à *motivação*. Ora, numa concepção naturalista pura, não se trata da motivação. O determinante subjetivo não é senão a sombra projetada da realidade instintiva; móveis e motivos são conferidos ao homem pelo *impetus* que o define. Nesse sentido Nietzsche, no início, definia os instintos como "um pensamento em imagens (*Bilderdenken*) que finalmente (*zuletzt*) se transforma em excitação e em motivo.[49] A emergência de uma abordagem "psicológica" equivale a insistir no aspecto terminal, motivacional, do processo, quer dizer, a apanhá-lo em sua lógica simbólica. Entende-se também, no entanto, que esta autonomia da psique é apenas funcional: o núcleo de realidade continua localizado na organicidade do instinto, que o motivo apenas manifesta.

Quando Freud tenta uma definição metapsicológica do conceito de pulsão, tende, por sua vez, a distingui-lo do conceito de excitação. Numa primeira aproximação, "a pulsão seria uma

excitação para o psíquico" (*Reiz für das Psychische*).[50] Mais precisamente, a pulsão aparece como "o representante psíquico (*psychischer Repräsentant*) das excitações oriundas do interior do corpo e que alcançam o psiquismo."[51]

É como se o motivo psíquico, sintoma terminal do processo orgânico em Nietzsche, portanto, devesse sofrer, em Freud, uma mediação *representativa.*

A definição de instinto assim construída por Freud distingue-se pela parte atribuída ao elemento psíquico. A pulsão é *definida* por uma realidade psíquica — em relação com uma outra realidade, de natureza somática. Esta relação é de representação. Pode-se exprimi-la dizendo que esta concepção é *mista,* o que dá a entender a famosa fórmula de Freud, produzida imediatamente após a definição: "Pulsão é, assim, um conceito do limite entre o psíquico e o somático" (*Abgrenzung des Seelischen von Körperlichen*).[52] Mas disto resulta que o que constitui a pulsão é o elemento psíquico — a pulsão é o representante psíquico —, estando o elemento somático presente no instinto de maneira constituinte, porém delegada.

A natureza da pulsão freudiana, por conseguinte, é esclarecida pela compreensão da função de representação em ação. Que significa precisamente a idéia de *representação* do somático? De fato, a partir do momento em que se penetra na noção de representação, percebe-se sua polissemia. Esta se anuncia antes de mais nada por uma considerável ambigüidade, que se refere às instâncias do processo de representação. Na primeira formulação, os termos parecem claros. O representante é psíquico; o representado é orgânico; a pulsão é a soma ou a relação dos dois. É como se esta relação problemática, mas inteligível, ficasse embaralhada quando Freud empreende sua explicitação metapsicológica.

Em *Pulsões e Destinos das Pulsões*, dez anos mais tarde, inteiramo-nos de que "a pulsão" se apresenta como um conceito-limite entre psíquico e somático, já que ela continua a ser "a medida da exigência de trabalho que é imposta ao psíquico em conseqüência de sua ligação com o corporal."[53] É retomada aqui a idéia de limite, mas a pulsão é que é o representante que tem por função, por conseguinte, representar as excitações somáticas.

Enquanto antes era a relação representante/representado, agora ela é reduzida a um dos termos. A nuança é ao mesmo tempo ínfima — já que se continua a dizer que a pulsão consiste no representante — e considerável, pois a pulsão, desde então, não é mais que o delegado psíquico da realidade representada, que é de natureza orgânica.

Parece mesmo que esta segunda versão prevaleceu nos escritos de Freud, de preferência à versão primária, mas sem que ele tenha achado conveniente distingui-los. Na monografia sobre Schreber ele declara: "Concebemos a pulsão como o conceito-limite do somático e do psíquico, vemos nela o representante psíquico de forças orgânicas."[54] Melhor ainda: quando Freud modifica, dez anos depois, a primeira edição dos *Três Ensaios*, esta concepção triunfa. Em 1938, no *Esboço de Psicanálise*, a formulação oficial é confirmada pela última vez: "Elas (as pulsões) representam as representações corporais para a vida psíquica."[55]

À margem desta interpretação, contudo, Freud confirma uma outra. Desta vez, é ao segundo termo que a pulsão é comparada. Ela é representada no psiquismo por dois elementos: representação e afeto.

Há, nesta dupla virtualidade interpretativa da pulsão, o índice de uma questão essencial, o tipo de correlação psíquico-somática constitutiva da pulsão.

Não é por acaso que Freud sempre insiste na idéia de encruzilhada entre os dois registros: esta é mais justa em sua indeterminação. As duas concepções extremas são na verdade colocadas entre parênteses pela idéia de conceito-limite:

• A concepção organicista da pulsão, fazendo dela um dado somático, remeteria o psíquico à categoria de superestrutura. Em outras palavras, a pulsão seria uma espécie de coisa orgânica em si, que ficaria de certo modo indiferente ao processo psíquico que a delegaria no psiquismo. Seu destino psíquico lhe seria tão extrínseco quanto pode sê-lo em aparência a fenomenalização em relação a uma essência.

• A concepção psicologista da pulsão, pelo contrário, teria por efeito reduzir a pulsão a um reflexo psíquico, enquanto, na realidade, ela é que se manifesta em sua efetividade quase orgânica. Assim é, na verdade, o estatuto da pulsão: é do tipo manifestante-manifestado.

Entende-se por que Freud fingiu não escolher entre os dois obstáculos. A função do conceito é que manifesta sua ambigüidade: portanto, ela não podia ser suprimida. O que não impede que seja "resolvida", tanto pela manutenção da ambivalência enunciada, quanto por uma primazia de fato atribuída ao ponto de vista psicológico mantido como *dominante* — sendo o ponto de vista orgânico mantido como *recessivo*, isto é, secundarizado mas não suprimido pura e simplesmente.

Deste confronto resulta o problema da representatividade da pulsão, que está no cerne da elaboração da análise pulsional freudiana, enquanto em Nietzsche ela é teorizada enquanto tal.

É que a psicologia nietzschiana, baseada numa concepção organicista dos instintos, pensa o motivo psíquico como um reflexo. Eis por que, correlatamente, a psicologia, acentuando a abordagem pela vertente subjetiva da motivação, não poderia ser colocada como autônoma em relação à teoria dos instintos. Em Freud, em contrapartida, a metapsicologia pode muito bem ser colocada como "mitologia"[56] das pulsões, sem comprometer a psicanálise como investigação dos efeitos dos sentidos psíquicos.

Existe aí uma diferença que remete ao estatuto do corpo e da coisa em si. Em Nietzsche, o motivo aparece como a linguagem em imagens do corpo: ao psicólogo cabe a infinita tarefa de revelar, pela virtude fugidia ao aforismo, psicológica e moral, as protuberâncias do corpo instintivo que se mascara sem parar. Em Freud, existe uma lógica associativa da representação psíquica que torna possível um saber indireto porém objetivo da pulsão.[57]

Eis por que, havendo partido de uma homologia dos projetos indicados pela referência química, temos que concluir por uma distinção dos objetos e da forma posicional que os leva em consideração.[58]

NOTAS

1. Este nível corresponde, portanto, ao segundo regime do conceito de instinto (v., *supra*, n. 248), ao mesmo tempo que ao estudo da forma de saber que o leva em conta.
2. *SW*, III, 15.
3. *SW*, III, 16.
4. *SW*, X, 56.
5. *SW*, XI, 107.
6. *SW*, XI, 280 (*In*: "Systementwürfe und Pläne aus den Jahren", 1882-1888), § 831.
7. *SW*, IX, 122.
8. *SW*, IX, 425, § 630.
9. Sabemos do interesse de Nietzsche pela física do jesuíta dálmata Boscovitch (1711-1787). Cf. *Além do Bem e do Mal* (§ 12) (*SW*, VII, 19).
10. Estes são os termos empregados em *As Psiconeuroses de Defesa* (1894).
11. *GW*, XII, 184.
12. Sobre a base epistemológica deste recurso à química, como modelo epistêmico da psicanálise, v. nossa *Introduction à l'Épistémologie Freudienne* (1.ª parte, cap. II).
13. *GW*, XII, 185.
14. *GW*, XII, 186.
15. *GW*, X, 143-4.
16. *GW*, XIII, 229.
17. *GW*, XVII, 80.
18. *SW*, III, 2, 17 (af. 13).
19. *GW*, X, 320.
20. Esta é a expressão de *Ecce Homo*, *SW*, IX, 359.
21. *SW*, III, 49, § 35.
22. *SW*, III, 16.
23. *SW*, III, 17, § 2.
24. *Ibid.*, § 3.
25. *SW*, III, 45, § 32.
26. *In*: *La Volonté de Puissance*, outono de 1883 (trad. Bianquis, I, p. 125, § 265).
27. *Op. cit.*
28. *SW*, III, 69, § 57.
29. *SW*, III, 87, § 98.
30. *SW*, III, 88, § 99.
31. *SW*, III, 177, § 16.
32. *SW*, III, 167, § 3.
33. *SW*, III, 191, título do § 31.
34. Expressão usada no § 31, *ibid.*
35. É notável que o instinto nietzschiano herde caracteres do amor-próprio ou do interesse de La Rochefoucauld, a partir da emergência do

segundo modelo. Consumada a ruptura de Bayreuth, o primeiro modelo se estiola: então é que os moralistas franceses, a começar por La Rochefoucauld, fornecem novo conteúdo adaptado à nova função do conceito. Na mesma medida em que "a ação de La Rochefoucauld sobre Nietzsche (...) foi um choque brevíssimo, porém decisivo", pode-se determinar ao vivo seu impacto na gênese da idéia (Andler, *op. cit.*, I, p. 190).

A descrição de amor-próprio que abre *Reflexões ou Sentenças e Máximas Morais* revela-se notável característica do *trieb* nietzschiano e de seus efeitos sobre a moralidade, como demonstra a reflexão I da edição de 1665.

Este é o *primum movens* de toda realidade humana, o princípio de identidade íntima que é simultaneamente princípio de alienação: "Ele torna os homens idólatras de si mesmos; e os tornaria os tiranos dos outros se a fortuna lhes desse meios para isso." Não é por acaso que ele é hipostasiado, como o *id* ou o *isto* que rege toda atividade humana. Este *isto* é investido de verdadeira caracteriologia. É-lhe atribuída hiperatividade febril, egoísmo radical: "Ele jamais repousa fora de si e só se detém em assuntos alheios como as abelhas sobre as flores, para extrair deles o que lhe é próprio."

Principalmente, é comparado a uma potência maquiavélica, que se mascara incessantemente: "Nada é mais impetuoso que seus desejos, nada tão oculto quanto seus desígnios, nada mais hábil que suas condutas." A evocação de proteiformidade do amor-próprio passará literalmente no *Trieb* nietzschiano: "Suas flexibilidades não podem se representar, suas transformações superam as das metamorfoses e seus refinamentos aqueles da química." Não se pode sondar a profundeza nem penetrar nas trevas de seus abismos. Ali ele está a salvo dos olhos mais penetrantes, faz mil voltas e reviravoltas insensíveis.

Com isso fica evidenciado o caráter inconsciente do amor-próprio, instinto fundamental, baseado no conhecimento de si próprio ou na automistificação: "Ali ele está a salvo dos olhos mais penetrantes". Por conseguinte: "Ali é muitas vezes invisível a si mesmo, ali ele concebe, alimenta e faz crescer, sem o saber, um grande número de afeições e ódios; e forma alguns tão monstruosos que, quando os põe para fora, desconhece-os, e não pode tomar a decisão de confessá-los." O amor-próprio assume, então, o lugar do querer-viver na função de grande enganador: "Desta noite que o encobre nascem as ridículas convicções que ele tem de si mesmo; daí provêm seus erros, ignorâncias, grosserias e tolices a seu próprio respeito; daí lhe vem a crença de que seus sentimentos estão mortos, quando estão apenas adormecidos, imagina não mais ter vontade de correr enquanto descansa, e pensa ter perdido todos os gostos que saciou."

Mas o amor-próprio tem, debaixo de sua cegueira, a mesma infalível lucidez que o *Trieb* nietzschiano: "Porém esta densa escuridão que o esconde de si mesmo não impede que ele veja perfeitamente o que está fora dele, no que ele é semelhante a nossos olhos, que descobrem tudo, e são cegos apenas a si próprios. Na verdade, nos seus maiores interesses e em seus negócios mais importantes, onde a violência de seus desejos exige

toda a sua atenção, ele vê, sente, ouve, imagina, desconfia, penetra, adivinha tudo, de modo que se fica tentado a acreditar que cada paixão sua tem uma espécie de magia própria."

Nele, a viscosidade combina com a labilidade: "Nada é mais íntimo e forte que seus apegos, que ele tenta romper inutilmente ao ver as extremas desgraças que os ameaçam. No entanto, às vezes faz, em pouco tempo e sem esforço algum, o que não pôde fazer em muitos anos." Aí é que se estabelece o *nexus* do amor-próprio ou do Instinto com o Desejo: "Poder-se-ia concluir bastante provavelmente que é por ele mesmo que seus desejos são acesos, mais do que pela beleza e pelo mérito dos objetos; que seu gosto é o preço que os realça e o adorno que os embeleza; que é atrás de si mesmo que ele corre, e que só faz o que quer quando faz alguma coisa." Assim se encontra enunciado o narcisismo fundamental do instinto.

A descrição do amor-próprio é concluída em La Rochefoucauld pela evocação de sua turbulência: o "amor-próprio não passa de uma grande e longa agitação", que, como o mar, "acha no fluxo e refluxo de suas ondas contínuas fiel expressão da sucessão turbulenta de seus pensamentos e de seus eternos movimentos". A chave desta turbulência é a *coincidentia oppositorum*: "Ele é todos os contrários: é imperioso e obediente, sincero e dissimulado, misericordioso e cruel, tímido e audacioso." Isto exprime um caráter essencial do instinto: sua tendência a emancipar-se da contradição, recebendo em si todos os contrários, como tantas figuras de sua realidade proteiforme. Daí também sua perversidade fundamental: "Ele é bizarro, inconstante de inconstância", achando seu prazer nos objetos, nos usos mais inusitados. Em outras palavras, o princípio de identidade e de não contradição lhe é alheio por natureza: "Só se preocupa em ser e, contanto que seja, consente em ser seu inimigo". Isto expressa de modo notável a união das forças de vida e morte que operam no *Trieb*.

A conseqüência prática essencial é a falta de sociabilidade do instinto: o outro é ao mesmo tempo obstáculo e meio, nunca fim.

36. V., *supra*, pp. 90 e ss.

37. *GW*, V, 67 (*in*: *Pulsões e Destinos*).

38. *GW*, V, 33-4.

39. *Supra*, pp. 84 e ss.

40. *GW*, V, 67.

41. *GW*, V, 68. Idéia quase anatômica, ligada à primazia do espaço.

42. Assim, a musculatura para a pulsão de domínio, v., *infra*, p. 236.

43. *GW*, V, 108.

44. *GW*, VII, 150. *Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität*.

45. *GW*, XI, 327.

46. *A predisposição à neurose obsessiva.*

47. *GW*, XIII, 220.

48. V., *supra*, pp. 98 e ss., e nota 48.

49. Texto datado de 1872, *in*: *O Livro do Filósofo*, p. 117.

50. *GW*, X, 211, *in*: *Pulsões e Destinos das Pulsões*.

51. *GW*, 214.

52. *GW*, V, 67.

53. *GW*, X, 214.

54. *GW*, VIII, 311.

55. *GW*, XVII, 70 (cap. II).

56. *GW*, XVI, 22, *in*: "Por Que a Guerra?" (1932). V., também, *in*: *Novas Conferências*, a de n. XXXII.

57. Eis por que Nietzsche desemboca numa hermenêutica da moral, enquanto Freud pretende uma ciência terapêutica (v., *infra*).

58. Eis por que a psicologia nietzschiana poderá dar a impressão de antecipar a psicanálise, distinguindo-se quanto ao estatuto de seu objeto e de sua concepção de objetividade: ele colhe preciosos efeitos da superfície dos instintos, mas não dispõe de uma teoria da representatividade.

3.

PRINCÍPIOS PULSIONAIS

O confronto dos princípios das duas concepções não seria completo sem o estudo dos fundamentos da *Trieblehre* (doutrina das pulsões), em seu ápice. Na verdade, a teoria das pulsões é coroada, tanto em Nietzsche quanto em Freud, por uma concepção dos fundamentos pulsionais.

Esta se desdobra em duas direções:

- Por um lado, a pluralidade das pulsões particulares remete em última instância a princípios pulsionais que comandam e ordenam a organização e o regime de toda pulsão. Estas "pulsões fundamentais" é que constituem a pedra de toque do edifício pulsional inteiro e revelam sua orientação.
- Por outro lado, cada pulsão particular, enquanto moção, se alimenta num foco que constitui sua fonte. Uma teoria dos instintos precisa necessariamente deste *focus originarius* no qual as moções se alimentam. É disto que é feita a matéria pulsional.

Este é, portanto, o duplo critério determinante que nos vai permitir avaliar as duas concepções. Na verdade, chegamos por regressão ao *nexus* onde se esboça a disjunção do nietzscheísmo e do freudismo como respostas à questão: no que consiste o ser da pulsão?

AS PULSÕES FUNDAMENTAIS: FOME E AUTOCONSERVAÇÃO EM FREUD E EM NIETZSCHE

Deve-se atribuir importância decisiva, na gênese da teoria freudiana das pulsões,[1] ao momento em que se formula a exigência de *pulsões fundamentais*.

Na verdade, com todo rigor, no momento em que Freud introduz o conceito de pulsão, em 1905, nada requer especialmente uma dualidade. Freud assinala em sua exposição dois tipos de pulsão, a nutritiva e a sexual; centra sua investigação essencialmente na segunda, observando na oportunidade a relação delas. Nada ainda implica, todavia, que o psiquismo seja estruturado exclusivamente, quando muito eletivamente, em terno destes dois tipos determinados de pulsão. É num segundo tempo, entre 1905 e 1910, que será dado esse passo decisivo. Na verdade, é em 1910, num escrito técnico sobre a histeria, que aparece uma nova formulação.[2]

O contexto é revelador: é a propósito do conflito psíquico que é introduzida pela primeira vez a idéia de dualismo pulsional que estará ligada até o final à *Trieblehre*. É notável que esta teoria pulsional faça sua entrada no discurso freudiano através de um ponto muito particular de psicopatologia. Tendo explicado a interrupção da visão de origem psíquica pela contradição entre representantes recalcados e o conceito sintético do "Ego", Freud se pergunta a que deve ser atribuída esta contrariedade (*Gegensatz*) que envolve o recalque. É aí que intervém a dualidade pulsional. As pulsões procurariam se fazer valer pela animação das representações adaptadas a seus próprios fins: portanto, a vida representacional (*Vorstellungsleben*) é que constituiria o *medium* das pulsões. As pulsões, porém, existem essencialmente através da oposição: "Estas pulsões não se suportam umas às outras; chegam freqüentemente a um conflito de interesses; as oposições das representações não passam, portanto, da expressão dos combates entre as pulsões particulares."[3] Neste conflito geral, enfim, destaca-se um conflito que deve ser privilegiado em virtude de seu valor *etiológico*: "De uma importância muito particular para nossa tentativa de explicação é a inegável oposição das pulsões que têm por fim a sexualidade, a obtenção

do prazer sexual, e outras que têm por fim a autoconservação (*Selbsterhaltung*) do indivíduo, as pulsões do Ego (*Ichtrieben*)."[4]

Freud retraduz imediatamente em *princípios* esta oposição, invocando a autoridade de Schiller: "Podemos classificar de acordo com os termos do poeta todas as pulsões orgânicas que agem em nossa mente como 'Fome' ou como 'Amor' (*Hunger oder Liebe*)." O recalque patogênico provém então da intolerável contradição entre os interesses pulsionais do Ego e as pretensões das pulsões sexuais.

Este texto marca uma mudança de rumo na concepção freudiana da pulsão, na medida em que as pulsões começam a ser hipostasiadas em princípios duais em torno dos quais se estrutura o conjunto da vida psíquica. Não é por acaso que, neste momento, a referência poética surge irresistivelmente na pena de Freud. Em sentido contrário, porém, é preciso observar a modéstia desta introdução. O que leva a privilegiar estes dois tipos de pulsão é o papel etiológico que elas preenchem e para o qual devem ser privilegiadas. Em relação a isto, é significativo que Freud não dedique ao primeiro dualismo pulsional uma exposição especial e autônoma: ele parece encontrá-lo em seu caminho, como hipótese etiológica, a partir de uma "indução" sobre uma questão muito precisa do material psicopatológico. É, portanto, como um evento tão revolucionário quanto discreto que o dualismo se introduz, e depois se impõe, na *Trieblehre* freudiana.

O que não impede que, para satisfazer a um requisito técnico, Freud recorra a uma distinção que, não por acaso, é de origem schilleriana.[5] Como se a acepção romântica do conceito de *Trieb* — eficazmente neutralizada por Freud, no nível das opções pulsionais, por uma teorização científica[6] — se impusesse ao nível global da *Trieblehre* para exprimir seu aspecto mitológico.

Ademais, ao contrário da representação pansexualista, pode-se notar que o Amor se define diferencialmente em relação ao princípio antonímico, a Fome ou a autoconservação. Esta é mesmo o princípio pulsional primário, já que o Amor só se satisfaz originalmente apoiado (*Anlehnung*) nas pulsões de autoconservação. Se é verdade que "as pulsões sexuais encontram seus primeiros objetos apoiados nos valores reconhecidos pelas pulsões do Ego", é por estas que deve ser iniciado o exame do dualismo pulsional.

É bastante revelador, para levar a cabo o confronto das *Trieblehren* nietzschianas, questionar o estatuto — em Nietzsche — das pulsões que, no primeiro dualismo pulsional, cumprem a função de pulsões fundamentais em Freud. E, em primeiro lugar:

Que sucede então com a pulsão de autoconservação ou de fome que, como vimos, indica o eixo do dualismo?[7] Ela existe mesmo, desde a origem, na panóplia instintual do homem. A partir de *Humano, Demasiado Humano*, contudo, adquire um posto central. Enquanto outro nome do "instinto egoísta" ou do "amor-próprio", tomado no sentido forte, aparece como o primeiro motor do fazer humano. Todas as ações humanas, além de sua divisão em "boas" ou "más", são submetidas à jurisdição deste princípio que consiste na "aspiração ao prazer" e na "fuga ao desprazer do indivíduo".[8] Nietzsche chega mesmo a dizer que "fazer o mal, não por instinto de conservação, mas por represália (*Vergeltung*) é a conseqüência de um juízo falso e por isso mesmo igualmente inocente." É o poder em estado natural, que o próprio Estado herda, ou o princípio do interesse bem compreendido.

Assistimos, no entanto, a uma evolução clara e espetacular do estatuto deste instinto de autoconservação em Nietzsche. Esta se consuma em *A Gaia Ciência*, onde um aforismo declara: "Querer conservar a si mesmo é a expressão de uma situação de miséria ou aflição (*Notlage*), uma restrição do instinto vital fundamental propriamente dito (*Einschränkung des eigentlichen Lebensgrundtriebes*) que tende à *extensão do poder* (*Machterweiterung*) e, nesta vontade, questiona bem amiúde a autoconservação e o sacrifício."[9] O que era o instinto fundamental torna-se então uma redução do instinto fundamental, doravante localizado na extensão de poder.

A evolução é tão clara que Nietzsche chega mesmo a diagnosticar uma deficiência do instinto entre os seus teóricos: "Que se considere sintomático que certos filósofos, como por exemplo o tísico Spinoza, vissem, tivessem que ver, num assim-chamado

instinto de conservação o princípio decisivo — justamente porque eram homens em situação de miséria."[10] Registremos como algo precioso para nosso propósito esta advertência que serve para toda teoria passada e vindoura da autoconservação, pois diz respeito ao próprio Freud!

Como, entretanto, por trás desta teoria se esconde a garantia científica fornecida pelo darwinismo, Nietzsche dá início ao mesmo tempo a uma contestação do princípio darwinista. Darwin, na verdade, aparece como o pai moderno dos partidários da autoconservação, como elemento "decisivo" da natureza viva e humana. Chega mesmo a fazer do darwinismo o eco da situação de desamparo material dos cientistas ingleses que teriam projetado nele sua visão da vida. Contra esta concepção de vida, Nietzsche formula uma outra: "O que *reina* na natureza não é a miséria, mas a profusão (*Überfluss*), a prodigalidade, de modo até absurdo. A luta pela vida é apenas uma *exceção*, uma restrição momentânea do querer-viver; os grandes e pequenos combatentes visam onde quer que seja à preponderância, à extensão, ao poder, conforme a vontade de poder, que é precisamente vontade da vida."[11]

Esta concepção está inscrita no deciframento do instinto desde a origem, em Nietzsche: a intuição dionisíaca é aquela da profusão e da exuberância — eis por que qualquer limitação do instinto é *empobrecimento*. Durante muito tempo, no entanto, esta concepção tropical do instinto esteve de acordo com uma primazia do instinto de conservação. A contradição é percebida por Nietzsche num momento decisivo: a crítica da primazia do instinto de conservação é lógica e cronologicamente contemporânea da introdução da vontade de poder: ela a exige traduzindo sua necessidade.

Eis por que Nietzsche, até o fim, não vai deixar passar uma oportunidade de negar ao instinto de conservação suas pretensões à supremacia, estabelecendo assim a exigência de um princípio diferente, que vai revelar cada vez mais claramente não ser outro senão a *Wille zur Macht*.

Em *Além do Bem e do Mal* é dado o aviso mais claro: "Os fisiologistas deveriam refletir antes de afirmar o instinto de autoconservação, como um instinto cardeal (*kardinalen Trieb*) do ser

orgânico."[12] Isto significa que existe alguma força que age *antes* dele: "Antes de tudo algo vivo quer dar livre curso (*auslassen*) à sua força." Isto equivale a postular a originalidade da vontade de poder: "A própria vida é a vontade de poder: a autoconservação não é senão uma de suas conseqüências indiretas e uma das mais freqüentes."

Não se trata, portanto, de negar a importância do instinto de conservação na economia do ser vivo, mas é preciso, ao mesmo tempo, tomar cuidado para não tomar o efeito, embora mais freqüente e manifesto, pela causa ou princípio primordial trata-se da interpretação da própria vida. Nietzsche chega a desclassificar a autoconservação em nome do "princípio de economia dos princípios": é inútil ficar às voltas com um princípio teleológico supérfluo! Mais uma vez Spinoza é acusado, já que à sua inconseqüência é que se deveria a generalização do princípio, ele, sem dúvida, o inimigo das causas finais. Na verdade, esta redução dos princípios prepara o "golpe de Estado" da *Vontade de poder* que vai concentrar paulatinamente todos os poderes. É com este fim que Nietzsche destitui o poderoso rival que é o instinto de conservação de si mesmo. Este é o sentido da declaração de Zaratustra: "Prefiro aqueles que não querem conservar-se."[13]

Um aforismo de *O Crepúsculo dos Ídolos* enuncia um "anti-Darwin": "No tocante à famosa 'luta pela vida', parece-me, por agora, mais afirmada do que provada. Ocorre, mas como exceção; o aspecto global da vida *não* é o estado de necessidade, a situação de fome, mas antes a riqueza, a abundância, até mesmo a dilapidação absurda — onde se luta, luta-se pelo *poder*."[14] Uma palavra resume o sentido da intervenção de Nietzsche: "Não se deve confundir Malthus com a natureza".

Um curto fragmento contemporâneo de *A Vontade de Poder* o reafirma com concisão: "A 'luta pela vida' designa uma situação excepcional. A regra é, antes, a luta pelo *poder*, pelo 'mais' e 'melhor' e 'mais rápido' e 'mais freqüente'."[15] A relativização do princípio de autoconservação baseia-se então na oposição ao *Kampf ums Dasein* darwiniano do *Kampf um Macht* nietzschiano. Eis a verdadeira conclusão sobre a questão.

Pois bem, a posição nietzschiana sobre a pulsão de fome (*Hunger*) segue significativamente as mesmas flutuações.

O apetite é a modalidade privilegiada sob a qual se faz o deciframento do instinto. Como se vê ainda em *Aurora*, existem "leis de nutrição" dos instintos: estes se afirmam por suas "necessidades nutritivas" às quais as experiências fornecem "alimentos".[16] Assim, não só a fome é uma atividade instintiva fundamental, mas é deste modo que ocorre a identificação do querer instintual. O instinto se afirma exigindo seu alimento, que é seu modo adequado de satisfação.

Mas com a evolução do pensamento de Nietzsche, este esquema nutritivo, sem abolir-se, se relativiza. *A Vontade de Poder* opera um ajuste rico em significado de nosso ponto de vista. "Não é possível", declara Nietzsche, "considerar a fome como primeiro móvel, como tampouco a autoconservação."[17]

O primeiro argumento é que a atividade original do protoplasma não pode ser derivada de uma vontade de autoconservação, "pois ele absorve loucamente, mais do que exigiria sua conservação."[18] O erro seria julgar a fome, que diz respeito aos organismos complexos, por este modelo. A fome é portanto a "expressão de uma forma de instinto especializada e tardia, uma expressão da divisão do trabalho de um instinto mais elevado que vigie de cima". A fome, pois, não é original: deve ser "concebida como a conseqüência de uma subalimentação", isto é, como a conseqüência de uma *vontade de poder que não é mais dominadora.*[19]

Em outras palavras: "Não se trata em absoluto da reparação de uma perda; só mais tarde, em conseqüência da divisão do trabalho, depois que a vontade de poder tenha aprendido a alcançar por outros caminhos sua satisfação é que a necessidade de dominação (*Aneignungsbedürfnis*) do organismo é *reduzida* à fome, à necessidade de substituição do que foi perdido". A tendência a alimentar-se preenchendo uma falta, outra face da autoconservação, não poderia definir a vida, que é antes de tudo afirmação de poder. Não é, portanto, primeiro procurando se conservar, sustentando-se, que o organismo exterioriza seu ser-vivo: neste estádio, a vida já tem uma pré-história; ora, o que já ocorreu *antes* não é senão a afirmação do poder.[20]

VIDA E MORTE EM FREUD E EM NIETZSCHE

Como se sabe, porém, o dualismo pulsional modificou-se em Freud a partir de 1920. A descoberta do narcisismo e de suas conseqüências, desde 1914, havia virtualmente minado o princípio de oposição entre pulsões sexuais e pulsões do Ego, apresentando a fórmula de um investimento sexual no próprio Ego: o auto-erotismo, portanto, perturba fundamentalmente o critério de distinção.

O princípio de autoconservação perde, por conseguinte, sua função *princeps*. Ele é englobado no novo dualismo das pulsões de vida e das pulsões de morte que se impõem a partir de *Além do Princípio do Prazer*. Seu estatuto, aliás, não deixa de ser problemático, começando Freud por apresentá-lo como um desvio para a morte. Autoconservar-se quereria dizer apenas "morrer à sua maneira".[21] Finalmente, ele relaciona as pulsões do Ego com as pulsões de vida.

Assim Freud, no segundo dualismo, relativiza a idéia de autoconservação como o Nietzsche da etapa final. Sua divergência, porém, vai se restaurar neste segundo nível. Na verdade, trata-se agora de saber o que um e outro entendem por Vida e Morte.

Os termos indicam claramente que chegamos regressivamente perto do termo de nosso confronto do conceito de instinto, se é verdade que o instinto é concebido como pressão vital e que a questão ontológica derradeira de uma teoria do instinto diz respeito ao fundo no qual ele se alimenta, ou seja: que entender por Vida e Morte?

Para compreender isto, é preciso partir da famosa representação freudiana da bola protoplásmica assediada pelo afluxo de excitações externas, cuja resistência aumentaria progressivamente até que se expandisse o espaço entre dois estados de morte. A vida, portanto, não é senão aquilo que torna possível o adiamento do retorno ao estado inorgânico. Esta caracterização expletiva e restritiva do processo vital não pode nos surpreender se a relacionamos com o esquema energético de que Freud partiu desde 1896 (ver *retro*). Conforme o esquema entrópico, a vida aparece como uma tendência à perda superada.

Formulada em termos positivos, a vida consiste, para Freud, em "provocar e manter a coesão das partes da substância viva."[22] A partir deste momento, a autoconservação é um aspecto desta tendência geral, ao lado das pulsões sexuais. Fome e Amor acham-se, portanto, englobadas na família das pulsões de vida. Quando tende a confundir as pulsões de vida com seu protótipo mitológico, Eros, Freud acentua seu aspecto ativo: "A finalidade de Eros é estabelecer unidades sempre maiores, logo, conservar: é a ligação (*Bindung*)."[23] Seria, contudo, um erro conceber este trabalho de ligação como criador. Originalmente, Freud opunha a energia *livre* ou móvel, que flui para a descarga o mais imediatamente possível, à energia *ligada* (*gebundene Energia*), cujo movimento para a descarga é travado. Isto implica que o processo de descarga é bem primário e que o "elo" é apenas derivado.

De maneira correlata, a ligação vital não é uma atividade demiúrgica criadora de ordem ou harmonia: é um retardamento eficiente e provisório da energia livre. Não existe, portanto, nenhum vitalismo triunfante: viver quase não passa, para Freud, de evitar morrer. Toda ligação vital não passa de um desligamento (*Entbindung*) inibido. A "intenção maior de Eros" é mesmo "unir e ligar", mas isto se assemelha demais a um trabalho de Penélope: ele passa o tempo todo a cerzir um tecido que desfia sem parar sob o efeito da pulsão de morte. Esta intenção é contrariada incessantemente pela finalidade da "outra pulsão" que é "romper as relações, logo, destruir as coisas".

Agora, porém, que está claro que a vida se define pela morte, é preciso evitar representar Tânatos como um princípio demoníaco e investi-lo do poder positivo que teve de ser recusado à vida. Trata-se de uma espécie de inclinação natural que se opõe menos à vida, apesar das fórmulas mitológicas que dramatizam seu conflito, que não a desmente permanentemente, pelos fenômenos de repetição e de agressividade.

Neste sentido, Freud pode afirmar finalmente que toda pulsão é, enquanto tal, pulsão de morte. A ponto de "o princípio de prazer parecer estar na verdade a serviço das pulsões de morte",[24] representando a exigência da libido. Esta conclusão, cujo paradoxo é esclarecido pela origem energética, faz então o ser final

da pulsão consistir na pulsão de morte, e vincula o destino da libido ao da morte.

No que consiste a vida para Nietzsche?

É revelador que, de imediato, a vida se oponha ao saber: uma vida regida pelo saber, como diz a segunda *Extemporânea*, "é muito menos 'vida'."[25] De imediato, portanto, a vida é decifrada em termos de intensidade, o que implica que sejam valorizadas algumas de suas formas, como que a manifestar "a verdadeira vida", aquela que é "mais vida", o que implica que a vida é um "mais" que convém preservar de toda e qualquer minoração.

A vida, aliás, está ligada à ilusão. A vida não é senão o que "quer a ilusão (*Täuschung*)."[26] Estas duas características se combinam na representação de um processo vital em ziguezague: "A vida consiste em momentos particulares da mais alta importância e de inúmeros intervalos."[27] Em outras palavras: "As épocas da vida são aqueles breves períodos de latência (*Stillstandes*) entre uma elevação e uma queda (*aufsteigen und absteigen*)."[28]

A intuição nietzschiana da vida, por sua vez, é a de uma insondável profusão. Por um lado, realmente, a vida é colocada como impenetrável (*Unergründliche*);[29] por outro, o "aspecto global (*Gesammt-aspect*) da vida não é o estado de necessidade (*Notlage*) mas sim a riqueza."[30] Daí a referência ao *Lebensgefühl*: "O pobre em vida a debilita, o rico em vida a enriquece."[31] Esta é uma verdadeira axio-ontologia, se é certo que "nosso grau de sentimento vital nos dá a medida do 'ser'".[32] Ou então: "Ser" como generalização do conceito "vida".[33] Em última análise, a noção de ser não passa da metaforização da vida; a vida não é senão o ser sem aspas.

Se se procurar defini-la, ver-se-á que o que chamamos "vida" é "uma pluralidade de forças, ligadas por um processo de alimentação comum."[34] Ou então: a "vida deve ser definida como uma forma duradoura de processos de estabelecimento de forças." Na verdade, a vontade de poder é que desembocará "numa fixação do conceito de 'vida'".[35]

A partir deste momento, o conceito de vida perde sua autonomia em Nietzsche, no duplo sentido de que tudo o que contém a vida é assumido pela vontade de poder e de que a vontade de poder serve para definir um verdadeiro "além da vida".

"Em todo lugar onde encontrei algo vivo", afirma Nietzsche, "encontrei vontade de poder."[36] É algo mais que coincidência: "A própria vida é vontade de poder."[37] Ou ainda, a vida só é "vida enquanto vontade de poder."[38] O que pode ser escrito de diversas formas, ou seja: "A vida é especificamente uma vontade de acumulação da força."[39] Ou então: "A vida é apenas um caso particular da vontade de poder."[40] Ou ainda isto: "A vida é a expressão das formas de crescimento do poder."[41]

Por outro lado, porém, por uma reviravolta final, a vontade de poder define uma superação que torna necessário o além da vida enquanto tal. Só a *Wille zur Macht*, nesta própria superação, não é senão a vida em seu movimento necessário enquanto tende a superar-se a si mesma: imanência radical.

Fica visível desse modo a heterogeneidade das concepções de vida que operam em Nietzsche e em Freud. Uma é profusão e infinidade, outra capacidade de ligação limitadora; uma é poder, outra necessidade; uma valorizadora, outra funcional. A tal ponto que Nietzsche poderia diagnosticar, na concepção freudiana de vida, sintomas de reatividade e debilidade!

Isto pode ser confirmado por um exame da concepção de morte em Nietzsche.

O que impressiona globalmente na maneira como Nietzsche aborda a morte é sua recusa a colocá-la como um *problema*: ela aparece como um dado natural transformável em ação pelo suicídio, definido a princípio como um recurso legítimo, sendo a morte voluntária apreendida, dentro da inspiração schopenhaueriana, como verdadeiro ato vital.[42] Por isso, a morte aparece de imediato inserida num registro ético, até mesmo casuístico. Fora deste ponto de vista, a morte é valorizada como *reverso* dionisíaco da vida, a extrema existência a costear a morte, sem que esta intervenha como princípio específico.

Realmente, Nietzsche só concebe a morte como "diminuição de forças" no sentido fisiológico. Com *Zaratustra* é que vai aparecer a polêmica temática contra os "pregadores da morte"[43] que pregam a "renúncia à vida", "tísicos da alma", que "mal nascem já aprendem a morrer".[44] Zaratustra opõe a esta morte envenenadora da vida a "morte livre", "realização", "estímulo" e "promessa" para os vivos,[45] a "morte *rápida*".

Finalmente, a morte, relacionada ao registro da vontade de poder, torna-se reveladora de uma economia orgânica, sabendo que a deterioração e a inutilização parciais dos órgãos podem ser consideradas o "indício de um aumento de força e de um encaminhamento para a perfeição": a morte é, portanto, relacionada às "condições de uma verdadeira progressão, que aparece sempre sob a forma de vontade e de direção para o *poder mais considerável*".[46]

Assim é, portanto, a tríplice figura da morte em Nietzsche: acontecimento natural, o que está em jogo na avaliação ascética, condição do progresso da *Wille zur Macht*. Quanto a isso, a idéia de uma pulsão de morte fica alheia à sua própria concepção da vida, por duas considerações precisas: por um lado, transformar a morte em princípio positivo seria o sintoma de uma concepção ascética da vida; por outro, a morte está mesmo presente intimamente na vida, mas só serve para calcular a qualidade da vida; à virtualidade crônica de recessividade que representa a pulsão de morte freudiana se opõe, portanto, a idéia nietzschiana do *progressus zur grösserer Macht*.

LIBIDO E VONTADE DE PODER

Se levarmos agora o confronto do conteúdo da *Trieblehre* para a sua forma, notaremos uma nova divergência significativa: Freud sempre se ateve a uma representação *dualista*, indispensável à sua teoria do *conflito*, explicável por um divórcio entre as duas espécies de pulsão. À parte uma curta tentação quando da fase de transição entre os dois dualismos,[47] Freud desconfiou de todo monismo. Ao contrário, é para um monismo que se encaminha a síntese nietzschiana. O conflito, nele, não é o motor fundamental da dinâmica pulsional, a vontade de poder é que vai fornecer o princípio global e discriminativo das pulsões. Eis por que não há contradição entre os princípios pulsionais como em Freud, mas contrariedade entre a afirmação da vontade de poder e sua *negação*, como vontade de nada.

Se, no entanto, nos perguntarmos a que princípio equivale o papel unificador da dinâmica pulsional em Nietzsche e em Freud,

veremos surgir notável homologia funcional entre a vontade de poder e a libido.

Graças à intervenção deste princípio, a inflação dos instintos se vincula, na dinâmica nietzschiana, a um princípio unificador, tornando-se todo instinto, em última análise, a linguagem particular da *Wille zur Macht*. Paralelamente, em Freud, toda moção pulsional equivale a consumir libido.

Fica finalmente visível que *libido* e *vontade de poder* representam um papel homólogo em Freud e Nietzsche, respectivamente. Para entender o sentido determinante desta homologia, convém antes de mais nada mostrá-la através dos enunciados essenciais que introduzem os conceitos.

Em primeiro lugar, a libido se apresenta como um conceito econômico: ao afirmar seu caráter quantitativo, Freud faz dela o próprio pivô da economia psíquica. Isto pode ser visto na passagem dos *Três Ensaios*, onde ele justifica a introdução da noção: "Estabelecemos o conceito de libido enquanto força quantitativa variável (*quantitativveränderlichen kraft*) que poderia medir (*messen*) os processos e as transformações (*Vorgänge und Umsetzungen*) no campo da excitação sexual."[48] Este aspecto quantitativo é confirmado como central na definição posterior: "Libido é uma expressão derivada da teoria da afetividade. Chamamos assim a energia considerada como uma grandeza quantitativa (*quantitative Grösse*) de determinadas pulsões — embora não mensurável atualmente — relacionadas com tudo o que se pode entender como amor."[49]

Freud, no entanto, tem o cuidado de distinguir nela um aspecto qualitativo: "Porém distinguimos esta libido, por uma origem particular da energia que está supostamente na base dos processos psíquicos em geral, e lhe emprestamos assim também um caráter qualitativo";[50] não é senão a especificação sexual que obriga a distinguir a "energia libidinal de qualquer outra energia psíquica".

Este duplo caráter é que confere à libido sua função etiológica: sua "produção, aumento e diminuição, divisão e deslocamento é que devem oferecer-nos possibilidades de explicação para os fenômenos psicossexuais observados."[51] Suas transformações, portanto, é que possibilitam compreender toda a fenomenabilidade psíquica: "A tarefa de uma teoria da libido das perturbações

neuróticas e psicóticas deveria consistir em exprimir todos os fenômenos considerados e os processos inferidos nos termos da economia libidinal (*in den Terminis der Libidoökonomie*)."[52]

O registro libidinal cede portanto sua linguagem à explicação psicanalítica: todo enunciado relativo à fenomenalidade psíquica deveria poder reduzir-se a ele e traduzir-se nele. Este poder etiológico é que fundamenta o valor sintético da explicação pela libido, com aquilo a que, em última análise, todo fenômeno deveria poder se relacionar — o que lhe dá sua aparência de princípio e sua paradoxal indeterminação quanto à definição, como sendo aquilo por que tudo se define, inclusive a *pulsão*, da qual ela é a matéria-prima energética, tecido no qual as próprias pulsões, elementos primordiais, são recortadas. É isso, também, que fundamenta a necessidade de passar pelo "caminho da especulação" para dar prosseguimento a uma teoria da libido.

Ao nos voltarmos agora para o texto de *Além do Bem e do Mal* onde Nietzsche evoca a vontade de poder, encontramos a afirmação solene deste caráter englobante do princípio, baseado num mesmo caráter quantitativo: a *Wille zur Macht* é na verdade designada como o termo que permite determinar sem equívoco (univocamente, *eindeutig*) toda força atuante (*alle wirkende Kraft*).[53] Este é, em outros termos, o outro nome da *energia*, mas especificado e qualificado: aquilo no que todo fenômeno humano é talhado. Aquilo cujas transformações, divisões e deslocamentos (parafraseando as fórmulas freudianas relativas à libido) podem fazer as vezes de explicação global, ao mesmo tempo sintética e variada: aquilo, portanto, de que se alimentam os diagnósticos do psicólogo nietzschiano.

Entende-se, também, por que a especulação se impõe igualmente aqui. Este princípio é, à semelhança da libido freudiana, ao mesmo tempo um dado postulado e um ideal regulador. É revelador que, neste texto programático, Nietzsche faça dele uma exigência condicional, uma necessidade a ser promovida: "Supondo-se que se possa reduzir todas as funções orgânicas a esta vontade de poder, toda nossa vida instintiva (*gesamtes Triebleben*) como um desenvolvimento e uma ramificação (*Ausgestaltung und Verzweigung*) de *uma* forma fundamental (*Grundform*) do querer — isto é, da vontade de poder, conforme minha proposição; supondo-se

que se possa reduzir todas as funções orgânicas a esta vontade de poder e também encontrar nela a solução do problema da procriação e da nutrição — é um problema — teríamos assim provado por isso mesmo o direito de determinar toda força atuante univocamente: *vontade de poder*." Esta é precisamente a tarefa da qual se incumbe a grande síntese inacabada de Nietzsche: ela se organiza em torno dessa exigência formulada no parágrafo 36 de *Além do Bem e do Mal*.

O confronto destes dois textos fundadores permite efetivamente que se fale em homologia funcional dos dois conceitos, que funcionam, em cada economia conceitual, *no mesmo nível*. A libido em Freud, a vontade de poder em Nietzsche são investidas da função *princeps*: exibir um princípio explicativo energético e qualificado ao mesmo tempo que permite subsumir o conjunto da fenomenalidade antropológica.

Isto, contudo, situa a divergência final de princípio das duas doutrinas pulsionais, se é verdade que se tratam de dois princípios heterogêneos: por um lado, princípio de dominação, por outro, de prazer. Esta divergência é que será tematicamente especificada na investigação que se segue. Observamos, contudo, o efeito *ético* maior desta divergência.

Assim como a libido, a vontade de poder vale como princípio interpretativo: daí em diante, tudo é relacionado à *libido dominandi*: "Os movimentos são sintomas, os pensamentos também são sintomas: por trás de ambos podemos detectar desejos, e o desejo fundamental é a vontade de dominar."[54] Em outras palavras — hipótese quase fisiológica: "O que é mais bem *desenvolvido* no homem é a vontade de poder."[55] Esta é concebida como aquilo que dá unidade aos desejos. Nietzsche a define mesmo como o "mais forte de todos os instintos", como "aquele que até agora dirigiu toda evolução orgânica". Ele é que drena todo sentido: "Todo significado é vontade de poder." Mas se a vontade de poder é o intérprete supremo, é na medida em que "o processo orgânico pressupõe uma *atividade interpretativa contínua*."[56]

Pode-se ver a partir deste momento o que se torna nossa unidade inicial, o instinto, a partir do momento em que a vontade de poder se torna o fato-princípio primordial. Nietzsche dá uma

última definição dela: "Os instintos são *órgãos superiores*, no sentido que atribuo a estas palavras; ações, sentimentos e estados de sensação emaranhados que se organizam, se alimentam",[57] como outras tantas metamorfoses significativas da *Wille zur Macht*, "expressões e metáforas de uma mesma vontade inerente a todos os fenômenos: a vontade de poder." Os instintos são, portanto, aqueles "juízos baseados em experiências anteriores", "sensações de força ou de fraqueza."[58]

Isto tem por conseqüência a recusa definitiva do teleologismo da noção, ainda virtual no utilitarismo da concepção anterior. Assim Nietzsche acaba por afirmar que "os instintos não podem colocar-se do ponto de vista da utilidade." Ao invés de ser econômico e previdente, "ao agir, ele sacrifica força e outros instintos." Assim se aperfeiçoa o *mecanismo* da concepção nietzschiana, que faz as vezes de antídoto para a carga romântica inicial.

É notável que o advento da vontade de poder afete a concepção hedonista e o estatuto da *felicidade*. Enquanto as primeiras formulações colocavam a felicidade na percepção do intemporal,[59] na razão[60] ou na "rapidez do sentir e do pensar", ele é doravante relacionado ao poder. À pergunta: "Que é felicidade?", o *Anticristo* responde: "O sentimento do fato de que o poder aumenta, de que uma resistência é vencida."[61] Em outras palavras: "A felicidade é uma aparência auxiliar (*Begleiterscheinung*) para a liberação de sua força."[62] Assim, a "felicidade" não é, doravante, senão a sombra projetada do poder, como aumento de poder ou descarga de força, o que Nietzsche designa como "uma organização feliz".

Eis por que as últimas formulações de Nietzsche relativizam a felicidade e seus penegíricos. Nietzsche diagnostica no discurso sobre a "felicidade suprema" a aspiração ao *sono* dos seres alquebrados e doentes.[63] Nega a universalidade da tendência eudemonista: "O homem não quer a 'felicidade'[64] — não é esse o seu desejo real". O que é o mesmo que dizer: "A meta não é a felicidade, mas sim a sensação de poder" (*Machtgefühl*).[65] Conseqüência: "Liberdade significa que os instintos viris, os jubilosos instintos de guerra e de vitória predominam sobre outros instintos,

por exemplo, sobre os de 'felicidade' "[66] — palavra que, doravante, aparecerá entre aspas.

Isto equivale a dizer que o Super-homem, superando a Vida, supera sua própria vontade de felicidade. Equivale a dizer que a vontade de poder nietzschiana é um verdadeiro *além do princípio da felicidade*, como a pulsão de morte freudiana é um *além do princípio do prazer*. No eco invertido destas duas fórmulas se calcula o sentido final da divergência das teorias do instinto.

NOTAS

1. Na ordem do confronto, partimos de Freud, desta vez, já que nele o dualismo pulsional é uma exigência funcional explícita.
2. A *Perturbação Psicogênica da Visão na Concepção Psicanalítica.*
3. *GW*, VIII, 97.
4. *GW*, VIII, 97-8.
5. Conferir a fórmula de Schiller, no poema *Os Sábios (Die Weltweisen)*: "Esperando que a filosofia sustente o edifício do mundo, a natureza mantém sua engrenagem através da fome e do amor."
6. V., *supra*, p. 132.
7. Sobre a questão da sexualidade, v. o confronto *infra*, nota 2.
8. V. cap. II.
9. Liv. V, § 349, *SW*, V, 247.
10. *SW*, V, 247-8.
11. *SW*, V, 248.
12. *SW*, VIII, 139.
13. Liv. III, *Das velhas e novas tábuas*, § 6, *SW*, VI, 221.
14. *SW*, VIII, 139 ("Incursões de um Extemporâneo", § 14).
15. *SW*, XI, 109 ("Conhecimento. Natureza, Homem", § 291).
16. *SW*, XI, 437, § 652.
17. Liv. III, § 652, *SW*, IX, 437.
18. § 651, *SW*, IX, 436-7.
19. § 652, *SW*, IX, 437.
20. É preciso aproximar esta teoria da Fome à estranha preocupação com questões culinárias que se manifesta em Nietzsche nos últimos meses de sua vida lúcida: cf., principalmente, as considerações de *Ecce Homo* sobre a arte de comer bem ("Por que sou tão esperto", § 1, *SW*, VIII, 314-8): "Uma outra questão me interessa bem mais (que a questão religiosa) e da qual depende mais a salvação da humanidade do que de uma curiosidade qualquer de teólogos: é a questão da *alimentação*. Ela pode ser formulada assim (...): 'Como você deve se alimentar para alcançar o máximo de sua força, de sua virtude (...)?". Hildebrandt suspeitou que houvesse um sintoma patológico nesta preocupação (v. a discussão de Padach, pp. 33-5). Assinalemos um fato confirmado pelos relatórios de Basiléia e Iena: o apetite bulímico de Nietzsche nos primeiros meses de sua doença, que "exige comida sem parar" (p. 119). "Come com excelente apetite" (p. 122), "o paciente come geralmente muito depressa" (p. 140). Esta forma de exaltação maníaca pode ser relacionada ao problema da reflexão sobre nutrição e poder em Nietzsche, revelando suas formas recessivas.
21. *GW*, XIII, 41.
22. *GW*, XIII, 66, n. 1.
23. *Compêndio de psicanálise*, *GW*, XVII, 71.
24. *GW*, XIII, 69.
25. *SW*, II, 156, § 7.
26. *SW*, III, 4.
27. *SW*, III, 329.
28. *SW*, III, 266.
29. *SW*, VI, 116, *in*: *Assim Falou Zaratustra.*
30. *SW*, VIII, 139, *in*: *O Crepúsculo dos Ídolos.*
31. *SW*, IX, 37, *in*: *A Vontade de Poder.*
32. *SW*, IX, 339.
33. *SW*, IX, 396.
34. *SW*, IX, 433.
35. *SW*, IX, 419.
36. *SW*, VI, 124.
37. *SW*, VII, 20 e 200; IX, 46 e 184; XI, 307.
38. *SW*, IX, 432.
39. *SW*, IX, 467.
40. *SW*, IX, 468.
41. *SW*, IX, 476.
42. V., principalmente, *Humano, Demasiado Humano*, II, 80; "O Viajante e sua Sombra", § 185.
43. *SW*, VI, 46.
44. *SW*, VI, 47.
45. *SW*, VI, 77.
46. "A Genealogia da Moral", 2.ª dissertação, § 12, *SW*, VII, 310.
47. Sob o efeito de Jung. V. *Psicanálise e Teoria da Libido*, *GW*, XIII, pp. 230-1.
48. Numa passagem acrescentada em 1915, *GW*, V, 118.
49. *Psicologia da Massa e Análise do Ego*, *GW*, XIII, 98.
50. *GW*, V, 118.
51. *GW*, V, 118.
52. *GW*, V, 119.
53. *SW*, VII, 48.
54. *SW*, XI, 95 ("Conhecimento. Natureza. Homem", § 246).
55. *SW*, XI, 244.
56. *SW*, IX, 433.
57. *SW*, XI, 116.

58. *La Volonté de Puissance* (A Vontade de Poder), tr. fr., I, p. 318 (§ 393).
59. *SW*, II, 102.
60. *SW*, II, 595.
61. *SW*, VIII, 192.
62. *SW*, VIII, 288.
63. *SW*, X, 243.
64. *SW*, IX, 302.
65. *SW*, XI, 242.
66. *SW*, VIII, 160, *in: O Crepúsculo dos Ídolos*, "Incursões de um Extemporâneo", § 38.

LIVRO SEGUNDO

OS TEMAS

Agora que se acha instalado o edifício pulsional que estrutura os discursos freudiano e nietzschiano em sua especificidade, é possível prosseguir o confronto das temáticas que derivam destes princípios pulsionais.

Esta temática se desenvolve segundo o eixo tríplice que chamou a atenção dos leitores de Nietzsche e de Freud. A psicanálise freudiana é na verdade definida através das teorias da sexualidade, através do inconsciente e através da interpretação dos sonhos. Em relação a estes três temas-chaves, Nietzsche apareceu como um singular "precursor".[1] Considerados em relação aos princípios que os sustentam, estes temas podem ser agora reexaminados, a fim de ver como a diferença Nietzsche-Freud, tomada ao nível dos princípios, se atualiza e se precisa.

1.

AMOR
E
SEXUALIDADE

O confronto das *Trieblehren* nietzscheo-freudianas revelou, tanto na questão das pulsões fundamentais, quanto a da libido, a importância da *sexualidade* como revelador diferencial.[2] Deve-se ver agora como esta escolha diferencial no nível dos princípios influi no estatuto da sexualidade enquanto tal.

EROS E DIONISO

Em que consiste o estatuto da sexualidade na visão nietzschiana da economia dos instintos?

Não é por acaso que *O Nascimento da Tragédia* começa pela imagem da dualidade dos sexos na geração, como que simbolizando a dualidade estética do apolíneo e do dionisíaco.[3] A sexualidade presentifica de maneira exemplar a cosmologia do querer-viver. É no nível do princípio de vida que ela deve ser localizada, e não no do desejo cego, que um texto contemporâneo nos diz ser "sinal de baixeza" (*Gemeinheit*).[4]

Com o advento de *Humano, Demasiado Humano,* a sexualidade é tomada, conforme a redução geral ao plano imanente do natu-

ralista, como variedade de prazer (*Lust*) interindividual. As relações sexuais são evocadas como exemplo da aquisição da "nova espécie de prazer", que o indivíduo faz quando trava contato com seus congêneres, e "amplia de maneira sensível o campo da sensação de prazer em geral".[5] No universo regido pelo princípio egoísta, a atração sexual faz parte das formas extensivas do egoísmo.

Com *Aurora*, surge um novo interesse pela sexualidade como problema moral. Erguendo-se contra a "satanização ou Eros" pelo cristianismo, Nietzsche reafirma seu hedonismo: "Em si, as sensações sexuais têm algo em comum com as sensações de piedade e de adoração, pois aqui um ser humano faz o bem a um outro ser humano para seu próprio prazer — não é sempre que se encontram arranjos tão benévolos na natureza! E é precisamente esta que se vem caluniar e corromper pela má consciência!"[6]

Por trás deste prazer, no entanto, trabalha um instinto especial, que é uma fatalidade. Um fragmento contemporâneo declara: "A ilusão do instinto sexual é uma rede que, quando se rompe, sempre se conserta novamente sozinha."[7] Nietzsche, porém, toma o cuidado de distinguir Eros da procriação. Chega mesmo a dizer que o "instinto sexual não está necessariamente relacionado à procriação": esta não é nem sua "intenção", nem sua "conseqüência necessária"; no máximo, a conseqüência ocasional de uma modalidade de satisfação do instinto sexual. É que o instinto sexual é concebido por Nietzsche como "anti-social" e negador da "igualdade geral e da igualdade de valor entre os seres humanos". Ele é que, paradoxalmente, relaciona duas individualidades, "o *tipo da paixão individual*". "O instinto sexual caminha no sentido da individuação."[8] Por conseguinte, pode dizer que "a separação dos sexos não é fundamental": o "prazer individual" é que é constitutivo da sexualidade, enquanto "a procriação não é essencialmente sexual".

O paradoxo é que a espécie se reproduz graças à ausência de *telos*: "A humanidade se extinguiria se o instinto sexual não tivesse um caráter tão cego, imprevidente, apressado, impensado. Em si, sua satisfação não está em absoluto ligada à propagação da espécie."[9] É por uma mentira moral que se quer fazer dela um dever.[10]

Assim, solta de seu substrato imediatamente orgânico, a sexualidade será inserida na economia global do homem. Assim é que Nietzsche se encaminhará para uma perspectiva onde a sexualidade estende seu domínio bem além de sua jurisdição como instinto especial: é o famoso aforismo de *Além do Bem e do Mal*, onde Freud podia achar um eco sedutor: "O grau e a natureza da sexualidade de um homem atingem os cumes mais altos de seu espírito."[11] Na mesma perspectiva, Nietzsche fala de "amor sexual sublimado", como de um fenômeno cultural caracterizado.

Esta teoria da *sublimação* é formulada com espantosa precisão na época de *Aurora*: este texto, que figura no *Nachlass*, exige ser examinado de perto para o confronto com Freud: "Quando um instinto se torna *intelectual*", escreve Nietzsche, "adquire um novo nome, um novo atrativo e uma nova avaliação. Ele é muitas vezes *oposto* ao instinto do mais antigo grau como seu contrário (. . .). Inúmeros instintos, como, por exemplo, o instinto sexual, são suscetíveis de um grande refinamento (*Verfeinerung*) pelo intelecto (amor pela humanidade (. . .). Platão pensa que o amor pelo conhecimento e a filosofia são um instinto sexual sublimado). *Ao lado*, permanece em pé sua velha e direta ação."[12] Esta é uma maneira de aperfeiçoar o instinto e de torná-lo útil. É preciso entender, portanto, a sublimação do instinto sexual como um tratamento de refinamento pelo intelecto, que torna possível sua reutilização para tarefas mais "elevadas". É principalmente "sob a influência do cristianismo" que "o instinto sexual sublimou-se em amor".[13]

O Crepúsculo dos Ídolos o reafirma: "Apenas o cristianismo, com seu ressentimento básico *contra* a vida, é que fez da sexualidade algo impuro", enquanto "para os gregos o símbolo *sexual* era o símbolo venerável em si, o verdadeiro sentido profundo interior a toda a piedade antiga."[14] Os "mistérios da sexualidade" têm, entre os gregos, a função de revelação pagã do "eterno retorno da vida". *Ecce Homo* fala, nesse sentido, da "perene *guerra* dos sexos",[15] denuncia o envenenamento da natureza no amor sexual por todo "idealismo"[16] e o desprezo pela vida sexual, toda mancha desta pela idéia de "impureza" como "o verdadeiro crime contra a vida, o verdadeiro pecado contra o Espírito Santo da vida."

Resta determinar o lugar do instinto sexual na filosofia final da *Vontade de Poder.*

Um texto anterior já havia relacionado o instinto sexual à "sede de poder": "A excitação sexual, quando sobe, mantém uma tensão (*Spannung*) que é descarregada na sensação de poder (*Gefühl der Macht*): queremos dominar (*Herrschen*); um sinal do homem mais sensual, a decadência do instinto sexual se manifesta pelo relaxamento (*Nachlass*) da sede de poder (*Durst nach Macht*): a conservação e a nutrição e muitas vezes o prazer de comer apresentam-se como substitutos (*Ersatz*)."[17] Entende-se em que sentido o fato de que na Antigüidade "a sexualidade tenha sido venerada religiosamente"[18] vale como sintoma de saúde da civilização antiga. Não é por acaso que um dos primeiríssimos escritos de Nietzsche tenha sido dedicado ao princípio de luta (*Wettkampf*) em Homero: o instinto sexual é colocado como *Wettkampf*, cujo fim não é senão o devir e a vida.[19] Em todo lugar em que ele é negligenciado ou subestimado deve-se temer uma enfermidade do poder.

Assim, deve-se observar que o instinto sexual não sofreu uma relativização tão clara quanto o instinto de conservação na evolução decisiva de Nietzsche. Por isso, ele não usurpa o poder da vontade de poder, mas esta se revela de maneira privilegiada nele. É um importante indicador (*Zeichen*) da cessação da sede de poder: se ela fica aquém das formas mais elevadas, onde a *Wille zur Macht* se eleva acima da própria vida, a sexualidade manifesta as formas de certo modo incorporadas ao devir vital da dinâmica do querer.

A *Vontade de Poder* recapitula assim os diversos níveis de intervenção do instinto sexual na realidade humana.

Função de sublimação: "Piedade e amor pela humanidade como desenvolvimento (*Entwicklung*) do instinto sexual"[20] (*ética*). "*O desejo de arte e de beleza* é um desejo indireto dos arroubos do instinto sexual que ele comunica ao cérebro"[21] (*estética*). A correlação entre arte e sexualidade é fortissimamente marcada: "Os artistas, se valem alguma coisa, são (também corporalmente) fortemente constituídos, prolixos, animais poderosos, sensuais; sem um certo reaquecimento do sistema sexual não pode haver nenhum Rafael."[22] Nietzsche é, noutra parte, ainda mais explícito: "É uma única e mesma força que se gasta na concepção de obras de arte e no ato sexual: existe *uma* espécie de força."[23]

Adivinha-se que esta unidade provém em última instância da fonte comum do poder. É dentro deste espírito que Nietzsche reinterpreta sua primeira teoria da *embriaguez* dionisíaca: esta, é dito literalmente, "é a sexualidade e a volúpia".[24] A analogia primitiva, porém, se precisa: ambas são a sombra projetada da *Wille zur Macht*, o que fundamenta por conseguinte sua relação orgânica. Na condição de "momentos elevados da vida" é que "o sentido religioso de embriaguez e a excitação sexual" estão "admiravelmente coordenados".[25]

A pulsão sexual é, como a embriaguez e a crueldade, um daqueles estados privilegiados em que o homem chega àquele estado de lucidez (*Verklärung*) e de plenitude nas coisas.[26]

É "principalmente no amor sexual" que se produz esta sensação de perfeição ou de realização, que traz consigo "a extraordinária extensão de sua sensação de poder". Tem-se que observar, todavia, que esta sensação de perfeição se traduz menos por uma satisfação consecutiva ao preenchimento de uma falta que como uma impressão de "riqueza" e de profusão. Ela deriva de um estado do "sistema cerebral" onde este é sobrecarregado (*überladen*) pelas forças sexuais.[27] A sensação origiástica é, portanto, mais percepção endógena de um excesso que de uma igualdade: ou antes, a igualdade consigo se realiza por um transbordamento da energia cerebral.

Esta é a última palavra de Nietzsche sobre a sexualidade: decifrada como superfluidade, ela esquematiza de certo modo a economia fundamental da vontade de poder: nela se encontram seus caracteres, refratados, é verdade, pelos limites da vida, os quais esta, em última instância, transgride.[28]

EROS E LIBIDO

O discurso freudiano sobre a sexualidade se abre a partir do momento em que Freud discute a definição restritiva da sexualidade pela genitalidade. A teoria da sexualidade infantil exposta nos *Três Ensaios* obriga a dissociar a função psicológica, que se tornou

possível na puberdade, da atividade pré-genital da libido. Pois bem, o que singulariza a sexualidade infantil consiste em três caracteres: relação de apoio (nas pulsões de autoconservação), existência de zonas erógenas e primazia do auto-erotismo.[29] Estes três caracteres se implicam, já que a pulsão é, por natureza, parcial,[30] e que é se apoiando nas pulsões de autoconservação que a pulsão original (oral) perde seu objeto e se torna auto-erótica. A sexualidade permanece marcada até o fim, na concepção freudiana, por esta origem auto-erótica, mesmo quando se fizer a escolha de objeto pela mediação do narcisismo,[31] momento em que o *Ego* se torna objeto erótico.

Por isso, a idéia de sexualidade vê-se consideravelmente ampliada pela relação com a concepção "popular",[32] ligando-a ao exercício da função de procriação. O termo *libido* serve precisamente para evitar esta restrição, com o risco, aliás, de abandonar o termo "sexualidade" a seu exercício genital. Admite inclusive, de maneira surpreendente, que "ainda não estamos de posse de um sinal universalmente reconhecido e que permita afirmar com certeza a natureza sexual de um processo".[33] Não hesitamos em dizer, portanto, que a sexualidade é, para Freud, uma desconhecida — por mais determinada que seja — se é verdade que nenhum critério psicológico garantido permite atribuí-la a um processo determinado. O sexual é então o que se realiza com o genital, mas já está ali, no "prazer local dos órgãos". Esta é a aplicação do princípio biogenético, segundo o qual o produto de um processo de desenvolvimento deriva, em seu modo de existência, da existência do próprio processo. Em última instância, o sexual não é então nem o resultado do processo (genital), nem seu início (pré-genital), mas a própria "razão" do processo.

O papel determinante da sexualidade em Freud provém portanto, paradoxalmente, de sua indeterminação e não-exclusividade: porque a libido encontra sem cessar um princípio antagônico é que ela comprova seu poder na vida psíquica. Não haveria conflito para uma libido pura: é como alteridade que ela traduz seu poder, como contradição às pulsões opostas ou ao princípio de realidade.

Com a emergência do segundo dualismo, a sexualidade se redefine através do princípio mitológico, que se apresenta como o

protótipo das pulsões de vida, sem esgotá-lo: Eros, que se opõe ao princípio de morte. Esta hipótese dá ao Eros freudiano um aspecto demiúrgico que poderia fazê-lo passar por um primo mítico de Dioniso.

Mas Eros não é senão a libido: simplesmente, "a libido de nossas pulsões sexuais coincidiria com o Eros dos poetas e filósofos".[34] Freud o apresenta mesmo como uma mudança terminológica: doravante, é preciso dizer Eros onde se falava em libido,[35] justificando a adoção de um termo grego por uma prudência em relação à força sugestiva do termo. Existe, realmente, como indica a conotação platônica, uma carga semântica de idealidade que poderia sublimar o termo libido, cuja conotação é, ao contrário, "materialista".[36]

Na verdade, a libido continua a ser o conceito maior do ponto de vista explicativo, do ponto de vista *econômico*, simbolizando o Eros os efeitos da sexualidade do ponto de vista *dinâmico*, no âmbito da última teoria do conflito. Além do mais, Eros serve para exibir uma classe genérica de pulsões que o engloba, como modalidade eminente das pulsões de vida.

Tanto em Nietzsche como em Freud, portanto, a sexualidade não encobre a função fisiológica, mas é abordada em suas problemáticas simbólicas, daí sua tradução mitológica comum. Mas isto só possibilita fixar melhor a divergência.

Em Nietzsche, a sexualidade serve para comprovar de maneira eminente a explosão dionisíaca dos instintos. Em Freud, serve para *explicar* fenômenos de vivência em sua maior parte conflituais. Eis por que, correlatamente, o Eros como emissário de Dioniso é em Nietzsche uma arma contra o ascetismo cristão, entre outros. Seu hedonismo assume, neste sentido, um alcance polêmico. Em Freud, paradoxalmente, não se encontrará o equivalente desta valorização. Eros é um deus saudável e simpático, mas jamais sublimado enquanto tal, nem valorizado. É um adversário de Tânatos: eficiente, mas não é invencível. É também a libido que, em seus tormentos de desenvolvimento, produz a neurose; de sorte que ela é evocada, como conceito explicativo, numa perspectiva patogenética, enquanto Nietzsche a evoca como antídoto salvador no âmbito de sua reabilitação do Corpo.

A sexualidade é, por sua vez, derivada da vontade de poder, que a dilui irresistivelmente, o que limita essencialmente sua autonomia: é, finalmente, apenas a sombra projetada da *Wille zur Macht*. Em Freud, se Eros serve para exibir a Vida, continua a ser o alfa e o ômega da aventura humana.

Pode-se ver especificar-se esta divergência sobre uma temática notavelmente análoga: a da atividade de *conhecimento*, terreno no qual se faz sentir o poder da pulsão em sua forma sublimada — se é verdade que este "amor *de* conhecimento" revela a afinidade entre amor e conhecimento.

INSTINTO DE CONHECIMENTO E PULSÃO DE SABER: ENTRE A LIBIDO E O PODER

Bem cedo aparece na problemática do instinto uma questão privilegiada, a do instinto de conhecimento (*Erkenntnistrieb*).[37] Percebe-se, a partir do enunciado da teoria do instinto nietzschiano, o sentido desta escolha: o instinto de conhecimento é, por um lado, a volta do instinto contra sua fonte, a vida; porém, ao mesmo tempo, ele expressa o poder do instinto, já que o próprio conhecimento resulta ser, por ele, dependente da pressão instintiva. Eis por que o *Erkenntnistrieb* ou seus sucedâneos (*Wissentrieb*, principalmente) é evocado concorrentemente nos dois registros em Nietzsche: como negação mortal da vida (o conhecimento como doença) e como manifestação do poder genérico do instinto.

Em *O Nascimento da Tragédia*, Sócrates aparece como a encarnação do instinto de conhecimento, como o tipo de homem no qual este instinto, monstruosamente desenvolvido, eclipsou todos os outros. Simultaneamente, porém, desponta uma admiração por aquilo que transparece através deste voraz instinto lógico, esta "força natural, como só encontramos, para nossa horrorizada surpresa, nas maiores forças instintivas", este "prodigioso motor" que anima esta busca do saber.[38]

Na coletânea de fragmentos intitulada *O Filósofo*, a desmontagem do instinto de conhecimento é operada de maneira sistemática. Aí é que encontramos as fórmulas mais precisas sobre seu funcionamento e sentido. "O instinto de conhecimento desmesu-

rado, insaciável (...) é um sinal (*Zeichen*) de que a vida ficou velha: é grande o perigo de que os indivíduos fiquem *ruins* (*schlecht*), por ele seu interesse fica fortemente preso aos objetos do conhecimento, quaisquer que sejam eles".[39] Este hiperdesenvolvimento traduz um declínio geral de qualidade: "Os instintos em geral também ficaram fracos (*matt*) e não deixam mais a rédea curta ao indivíduo". Nietzsche, aliás, está pensando em particular no alemão cujo "instinto de conhecimento ilimitado é conseqüência de uma vida indigente".[40]

Um outro fragmento arrisca uma analogia que assume um valor particular para o confronto com Freud: "O instinto de conhecimento sem discernimento", escreve Nietzsche, "é semelhante ao instinto sexual cego, sinal de baixeza".[41]

Mais uma vez, o remédio é proposto por referência à civilização grega: os filósofos gregos se distinguem dos modernos porque "domam o instinto de conhecimento",[42] enquanto estes são afogados por um instinto de conhecimento "desatado",[43] no sentido próprio e figurado. A palavra de ordem seria então: "Domínio (*Bändigung*) do instinto de conhecimento".[44] É tal a superioridade do "filósofo do conhecimento trágico" que ele põe "o conhecimento a serviço da vida", graças à expressão estética.[45] Este é também o segredo do Renascimento italiano, que Burckhardt acaba de revelar a Nietzsche.

A Filosofia na Época Trágica dos Gregos precisa esta concepção: "O instinto de saber não dominado é, em si, tão bárbaro quanto o ódio ao saber (*Wissenshass*) (...) os gregos por seu respeito à vida (...) dominaram o instinto de saber, em si insaciável — pois logo queriam viver aquilo que aprendiam".[46] Inversamente, é este instinto cego de conhecimento e seus rebentos (erudição e barbárie do gosto) que cultivam os ginásios modernos cuja crítica Nietzsche faz em conferências da mesma época. Tanto é verdade que, como diz um esboço da mesma inspiração, "o prazer de pensar não demonstra um desejo de verdade".

As duas primeiras *Considerações Extemporâneas* também denunciam os malefícios do instinto de conhecimento, através do filistinismo científico encarnado por D. F. Strauss. Para o "médico da civilização",[47] porém, em que Nietzsche se tornou, o historiador é que parece materializar melhor os malefícios deste instin-

to entregue a si mesmo. A hipertrofia do sentido histórico manifesta o efeito negativo do instinto de conhecimento.

O desejo de saber e de conhecer é naturalmente acompanhado por uma hipertrofia da memória e por um declínio da função do *esquecimento.* O instinto histórico deriva do instinto de conhecimento e produz os mesmos efeitos destrutivos: "Vangloriam-se de que 'a ciência começa a reinar sobre a vida' (. . .) uma vida assim dominada não vale muito, porque é muito menos vida e traz em germe menos vida vindoura que vida de outrora, regida não pelo saber, mas pelo instinto e por poderosas ilusões".[48]

O psicólogo de *Humano, Demasiado Humano* encontra naturalmente o instinto de conhecimento na psicografia instintual do homem. Parece justamente que "o conhecimento só pode deixar subsistir como motivos prazer e dificuldade, utilidade e pena"[49] — entendemos por isso o autêntico conhecimento antropológico, aquele do "psicólogo". A partir deste momento, o instinto de conhecimento, anteriormente sintoma de decadência, passa a ser objeto de uma análise psicológica mais rigorosa.

Parece assim que o sábio, que pretende ater-se a seu instinto único de verdade, é na realidade "de um metal impuro", composto de "um complicado entrelaçamento de móveis e atrações muito diversos".[50] Trata-se então de mostrar em ação, sob a aparente uniformidade do mono-instintualismo, uma dinâmica alimentada por uma multidão de pequenos instintos (*Triebchen*). Assim, o instinto de conhecimento se desilude separando-se de si mesmo, sob a ação da análise psicológica e da química das representações.

Aurora apresenta o instinto do conhecimento como obstáculo à fruição de "uma ilusão forte, sólida", em que consiste a felicidade bárbara.[51]

Esta perspectiva desemboca no diagnóstico de *A Gaia Ciência*: o conhecer, ao invés de ser, na realidade, algo essencialmente oposto aos instintos, é apenas *uma certa relação dos instintos entre si.*[52] É, mais precisamente, "um resultado dos instintos diferentes e contraditórios do riso, da piedade, da maldição". Estes se pronunciam e deliberam sobre um acontecimento, enquanto a inteligência, que parece decidir, só registra a solução ponderada que resulta do debate dos instintos.

Na mesma obra, Nietzsche observa que, paradoxalmente, um erro fundamental sobre a natureza do conhecer é que o faz progredir: aquele de Spinoza, para quem o saber seria "algo desinteressado (. . .) no que os maus instintos do homem não participariam absolutamente".[53] Não é por acaso que, neste nível da teoria, intervém freqüentemente o nome de Spinoza: é ele que, marcando o conhecimento como o selo da alegria, mas ao mesmo tempo considerando-o desinteressado, indica a implicação instintual do instinto de conhecimento no momento em que ele se nega como passional. Simultaneamente, o instinto de conhecimento é caracterizado como instinto de apropriação (*Eigentumstrieb*) à maneira do instinto de caça e de nutrição.[54]

Depreende-se, portanto, desta análise, que o instinto de conhecimento depende de um motor mais fundamental. Em *Além do Bem e do Mal*, ao examinar a motivação do filósofo, Nietzsche declara: "Não creio que um 'instinto de conhecimento' (*Trieb zur Erkenntnis*) seja o pai da filosofia, mas que um outro instinto, aqui ou em toda parte, serviu-se do conhecimento (e do desconhecimento!) unicamente como de um instrumento".[55] Como aquele do sábio, o instinto de conhecimento filosófico explode numa miríade de instintos, "gênios inspiradores", que "cultivaram todos, uma vez, a filosofia". É na medida em que cada instinto tende a dominar que ele "aspira a filosofar". O que é identificado como instinto de conhecimento não é portanto, literalmente, senão a vontade de poder do instinto dominante.

Este não é, todavia, uma simples ficção: Nietzsche concorda, logo depois, que entre os sábios "pode existir realmente algo como um instinto de conhecimento, algo como uma pequena mola de relógio independente que, com bastante corda, trabalha valentemente sem que os instintos reunidos do sábio participem essencialmente disso". Em outras palavras, o instinto de conhecimento tem por destino alternativo decompor-se na dinâmica dos instintos que o carregam ou funcionar à parte, mas como um mecanismo autônomo que não implica os verdadeiros "interesses".

O *Erkenntnistrieb*, portanto, divide-se finalmente, em Nietzsche, numa rotina paralela, algo como um "complexo" ou hábito inofensivo, de um lado, numa expressão derivada da vontade de poder

espiritual (*geistige Wille zur Macht*); de outro, enquanto o pensamento é novamente reduzido a "uma relação entre os instintos".

Um aforismo de *A Vontade de Poder* fornece a última formulação sobre a questão do *Erkenntnistrieb*: "O suposto instinto de conhecimento deve ser reduzido a um *instinto de apropriação e de dominação*".[56] Eis enunciada em sua pureza a evolução de um termo que acaba sendo colocado entre aspas por Nietzsche, para significar que ele só faz refratar a forma intelectual da vontade de poder. Ao mesmo tempo, porém, apresenta-se como a raiz da qual sai, por desenvolvimento, toda forma de conhecimento (sentido, memória etc.). A última palavra sobre o instinto de conhecimento tende a vincular o *saber* ao *poder*, pela instância do querer refratado na pulsão instintiva.

Este instinto de saber que Nietzsche denuncia ao longo de toda a sua obra parece ter sido encontrado por Freud em sua investigação sobre a sexualidade infantil. Esta homonímia, no entanto, é uma oportunidade de ver as duas concepções se dividirem em relação a um mesmo objeto.

No segundo dos *Três Ensaios sobre a Sexualidade*, dedicado à sexualidade infantil, Freud observa que "na mesma época em que a vida sexual da criança atinge seu primeiro apogeu, do terceiro ao quinto ano, ocorrem os princípios de uma atividade que atribuímos à pulsão de saber ou de pesquisa (*Wiss-oder Forschertrieb*)".[57] Freud tem o cuidado de acrescentar que "não é um interesse teórico, mas prático", que traz esta pulsão teórica: o enigma da Esfinge sexual é que sustenta este vivo interesse.

Ao introduzir esta idéia, porém, Freud precisa imediatamente que "a pulsão de saber não pode ser contada entre os componentes pulsionais elementares". Reconhecemos aí o princípio freudiano da limitação das pulsões. Enquanto em Nietzsche o *Wissentrieb* e o *Erkenntnistrieb* constituem um instinto em si mesmos, Freud tem o cuidado de hierarquizar os níveis pulsionais. O *Wisstrieb* não é, portanto, um instinto autônomo: não é uma pulsão no mesmo sentido das pulsões sexuais ou de autoconservação. Não se poderia, entretanto, fazê-lo por isso derivar delas pura e simplesmente: ele não pode ser "submetido exclusivamente à sexualidade", embora "suas relações com a vida sexual sejam importantíssimas".

O *Wisstrieb* acarreta, portanto, um problema de identificação. De onde procede esta pulsão não sexual intimamente ligada à pulsão sexual? "Sua atividade (*Tun*) exprime, por um lado, um modo sublimado de domínio (*Bemächtigung*), por outro lado, ela trabalha com a energia do prazer da visão (*Schaulust*)". Combina, portanto, uma exigência de domínio com um voyeurismo intelectual. O que leva a *saber* provém, pois, da pulsão de domínio e é alimentado pelo prazer ligado à visão.

Freud está de acordo com Nietzsche ao ligar esta pulsão, de resto associada ao nascimento da inteligência, a um fenômeno patológico. Nas considerações teóricas que acompanham o estudo sobre "O Homem dos Ratos", Freud observa que se encontra regularmente na história das neuroses obsessivas "a aparição e o recalque precoce da pulsão sexual de ver e de saber".[58] Daí o principal sintoma de ruminação mental (*Grübeln*): "O próprio processo de pensamento é sexualizado, enquanto o prazer sexual que geralmente se relaciona ao conteúdo do pensar é dirigido para o próprio ato de pensamento e a satisfação sentida ao atingir um resultado cogitativo é como uma satisfação sexual".

O hiperdesenvolvimento disfuncional da pulsão de conhecer se baseia, portanto, em Freud, numa função substitutiva da satisfação sexual — assim como, em Nietzsche, traduz uma perturbação da vida e uma recusa da pulsão vital. Observemos, contudo, que Nietzsche fala em *Wissentrieb*, onde Freud usa o termo *Wisstrieb*: Nietzsche denuncia a predominância da tendência ao saber; Freud estuda o superdesenvolvimento da tendência ao saber.

É verdade que, nos dois casos, o que está implicado é o desejo imperioso de saber: é aí que se encontra o conceito freudiano de *Wissbegierde*, que seria muito bem traduzido pela expressão *libido sciendi*. É literalmente o saber como objeto de concupiscência. No sentido mais restrito, é um sinônimo de *Wisstrieb*.

Na quarta das *Cinco Lições de Psicanálise*, Freud assinala que o desejo de saber se destaca da forma ativa do prazer de ver, enquanto a forma passiva do prazer de ver (*Schaulust*) dá origem à exibição artística e dramática.[59] Para Freud, por conseguinte,

prazer de conhecimento distingue-se do prazer sensível estético pelo caráter ativo da pulsão em ação.

Em seu estudo sobre Leonardo da Vinci, Freud enuncia uma lei de deciframento deste tipo de instinto: no caso em que, na imagem caracterial de um sujeito, um único instinto se acha desenvolvido com força e intensidade superdesenvolvidas, como o desejo de saber em Leonardo, deve-se postular que este instinto superpotente (*überstark*) surgiu na primeira infância do sujeito e que deve sua soberania (*Oberherrschaft*) sobre os demais a esta função representativa da pulsão sexual. Freud precisa, aliás, que este superdesenvolvimento tem os mesmos efeitos nos casos em que o instinto superdesenvolvido é bem diferente da pulsão de saber ou de pesquisar (*Förschertrieb*).[60] O que não impede que, não por acaso, seja este tipo de pulsão que dê lugar ao enunciado desta lei do superdesenvolvimento compensatório, e que é neste terreno que os enunciados de Freud mais se assemelham aos de Nietzsche.

O imperialismo particular do instinto de conhecimento deve-se ao fato de ser, conforme a expressão de um texto posterior, "um rebento da pulsão de domínio (*Bemächtigungstrieb*) sublimado e elevado ao plano intelectual".[61]

Sobre este ponto em particular, vemos bem como as análises nietzschiana e freudiana produzem temática notavelmente convergente, decifrando este campo comum com o auxílio de dois princípios interpretativos distintos.

NOTAS

1. Esta temática constitui, portanto, o *centro* do confronto, pois alimentou as mais espetaculares analogias percebidas retrospectivamente entre Freud e Nietzsche, mas também porque tem por função, em nossa investigação global, assegurar a passagem das bases das problemáticas (liv. I) a suas aplicações (liv. III). Isto significa que procuraremos elucidar o conteúdo da filiação para dissipar a profunda ambigüidade da própria idéia de "precursor" e de antecipação, arrolando os elementos deste paralelo. O exame de cada tema exige que se atravesse toda sua evolução na problemática nietzschiana e freudiana.

2. Realmente, apontamos a libido como princípio pulsional e as pulsões sexuais como pulsões fundamentais (liv. I, cap. 3), esperando abordá-la como *tema* aqui: é que, precisamente do ponto de vista freudiano, a libido é o ser da pulsão, enquanto, em relação ao confronto, ela deve ser abordada como "tema".

3. § 1, *SW*, I, 47.
4. *In*: *O Livro do Filósofo*, p. 40, § 20 (por analogia com o instinto de conhecimento).
5. Cap. II, § 98, *SW*, III, 87.
6. Liv. I, § 76, *SW*, IV, 66.
7. *SW*, X, 290.
8. *SW*, X, 294.
9. *SW*, X, 298.
10. *SW*, X, 304.
11. Cap. IV, § 75, *SW*, VII, 79.
12. *SW*, XI, 49.
13. *Além do Bem e do Mal*, cap. V, § 189, *SW*, VII, 99.
14. "O que devo aos antigos", § 4, *SW*, VIII, 181.
15. "Por que escrevo livros tão bons", § 5, *SW*, VIII, 344.
16. *Op. cit.*, p. 345.
17. *SW*, XI, 149.
18. *SW*, XI, 340.
19. *SW*, XI, 461.
20. *SW*, IX, 185.
21. *SW*, IX, 540.
22. *SW*, IX, 550.
23. *SW*, IX, 536.
24. *SW*, XI, 534.
25. *Op. cit.*, p. 535.
26. *Op. cit.*, p. 536.
27. *Op. cit.*, p. 539.
28. Observemos a curiosa influência de certas passagens de *Zaratustra* como crítica do conformismo sexual: assim, Ernst Thiel, futuro benfeitor dos Nietzsche-Archiv, tirou, de passagens críticas sobre a criança e o casamento (*Das Velhas e Novas Tábuas*, liv. III, § 24), uma justificativa para romper seus compromissos conjugais (cf. Peters, *op. cit.*, pp. 271-2). Sente-se, em geral, a audácia das ressonâncias eróticas de *Zaratustra*. Pode-se observar, paralelamente, relacionado aos elementos do diagnóstico psicanalítico (*supra*, pp. 15-9) o vestígio de elementos eróticos obsessivos no delírio de Nietzsche, após seu colapso: o primeiro relatório Baumann de Turim observa: "Não pára de pedir mulheres" (Podach, *op. cit.*, p. 119); segundo o diário do sanatório de Iena, de 2 de dezembro de 1889: "Pretende ter visto esta noite mulherezinhas completamente loucas" (Podach, p. 140). Cf. a evocação das filhas do deserto na quarta parte de Zaratustra.
29. *GW*, V, 83.
30. V., *supra*, pp. 136-9.
31. Momento correspondente à introdução do narcisismo, em 1910-1914.
32. Ampliação que recorre a Platão. V. *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, pp. 146-50.

33. *Conferências introdutórias à Psicanálise*, XX, *GW*, XI, 331.
34. *Além do Princípio do Prazer*, *GW*, XIII, 54.
35. Uma nota de 1925, da *Traumdeutung*, que anuncia esta equivalência declarando que "a psicanálise emprega agora correntemente" a palavra "sexual" "no sentido de Eros" (*GW*, II, III, 167).
36. Cf. a advertência de *Psicologia das Massas e Análise do Ego*. Cap. IV, 1921, no exato momento em que a terminologia de Eros começa a prevalecer (*GW*, XIII, 99). Nesta passagem, ele desconfia que "os termos mais distintos (*vornehmeren*) Eros e erótico" compensam a carga negativa da sexualidade como "algo que envergonha a natureza humana e a rebaixa". A equivalência do uso é, portanto, tolerável, mas é uma facilidade retórica não inocente, pois "começa-se a ceder nas palavras e depois acaba-se cedendo na coisa". Pois bem, a libido designa mais adequadamente a *coisa*, enquanto com Eros se corre o risco de contentar-se com palavras. Esta é uma advertência a toda erótica sublimadora, inclusive, em certa medida, a de Nietzsche.
37. Já localizamos este instinto especial no vasto rebanho nietzschiano dos instintos (*supra*, pp. 92-9) e assinalamos seu papel na gênese do conceito (pp. 99-100). Mas aqui ele aparece com um privilégio que permite fundamentar sua importância.
38. *SW*, I, 119.
39. *SW*, X, 45.
40. *Ibid.*, pp. 45-6.
41. *O Filósofo*, trad. fr., p. 41; Beck, § 20.
42. *SW*, X, 47.
43. *SW*, X, 50 e 52.
44. *SW*, X, 53.
45. *SW*, X, 50.
46. *SW*, I, 265.
47. V., *infra*, liv. III, cap. II.
48. *SW*, II, 156.
49. *SW*, III, 47, I, § 34.
50. *SW*, III, 207, V, § 252.
51. *SW*, IV, 256, liv. V, § 429.
52. *SW*, V, 219, liv. IV, § 333.
53. *SW*, V, 247.
54. *SW*, XI, 165.
55. *SW*, VII, 12, cap. I, § 6.
56. *SW*, V, 288.
57. *GW*, V, 95.
58. *GW*, VII, 460.
59. *GW*, XIII, 46.
60. *GW*, VIII, 144.
61. *GW*, VIII, 450 ("A predisposição à neurose obsessiva"). V., *infra*, pp. 249-51.

2.

INCONSCIENTE E CONSCIÊNCIA

Se é verdade que a sexualidade acha sua linguagem no *inconsciente*, é sobre este novo tema que deve prosseguir o diálogo de Nietzsche e Freud. É também uma maneira de apreender como a questão da relação entre pulsão e psique, colocada em nível principal,[1] se atualiza sobre a questão do inconsciente, tradução psíquica da pulsão.

O INCONSCIENTE NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Desde a aula inaugural sobre *Homero e a Filologia Clássica*, intervém a idéia de inconsciente. Ao evocar a questão homérica, Nietzsche observa que "a penetração intelectual (*Einsicht*) nos laboratórios totalmente heterogêneos do instinto e do consciente desloca a maneira de colocar o problema homérico".[2] Observemos aqui que a noção de *Instinktives* opõe-se à de consciente: é o mesmo que dizer que é postulada espontaneamente uma equivalência entre a instintualidade e a inconsciência. O instinto é aquilo que é, por natureza, decifrável no elemento do in-consciente. Por outro

lado, instintivo-inconsciente e consciente constituem dois registros ou ordens simétrica e radicalmente opostos: estes contrários constituem duas modalidades incompatíveis de tratamento — daí o termo significativo *Werkstätte* (oficinas, laboratórios) — submetidos a um deciframento respectivamente oposto. Entre estes dois *gêneros*, nenhum *metabasis eis allo genos* é tolerável. Eis por que sua distinção, com todas as suas conseqüências, é o ponto de partida metodológico da filologia tal como é concebida por Nietzsche, a começar pela famosa questão homérica que é seu revelador. A falta de discernimento mortal em filologia consiste em confundir os dois registros, reduzindo um ao outro.

Este ponto de partida da posição nietzschiana pesa sobre o que se segue a ele: existe aí um requisito *princeps*, o de dar corpo, em sua diferencialidade própria, ao registro do instintivo. Pois bem, isto caminha lado a lado com a consideração de sua modalidade posicional própria, a in-consciência. Eis então o inconsciente instalado de chofre no âmago da temática nietzschiana, com o registro instintivo que é precisamente seu cerne. O inconsciente é, neste primeiro sentido, a propriedade mais caracterizante do instinto, seu predicamento universal, e, em última instância, seu equivalente, seu outro nome.

Cabe observar, todavia, no uso nietzschiano do termo, que o inconsciente não é imediatamente hipostasiado em princípio, mesmo que ele tenha a função de princípio.

Que o inconsciente faça as vezes de princípio é, no prolongamento da perspectiva schopenhaueriana e como elemento da concepção pré-freudiana do inconsciente,[3] um caráter constituinte. O recenseamento e a análise das ocorrências do termo na obra nietzschiana não revelam, no entanto, a tendência, de tipo hartmaniano,[4] a substancializar o Inconsciente erigindo-o em princípio primordial, soberanamente explicativo. Em outras palavras, a determinação inconsciente está onipresente, isto é, implicada em todo lugar onde intervém o registro instintivo, mas é como se ela se desprendesse deste para erigir-se em *hypokeimenon*. Poder-se-ia resumir esta impressão geral que se depreende da economia do termo na obra nietzschiana, dizendo que existe inconsciente em toda parte, na realidade humana e natural, mas que não se encontra o Inconsciente à parte, nem em alguma parte.

Assim, em *O Nascimento da Tragédia*, parece que o dionisismo dá livre curso aos poderes do instintivo e do inconsciente, enquanto o apolinismo o pondera pelas exigências da forma, por onde transparece a consciência: "A dialética", diz Nietzsche neste sentido, "comporta um elemento *otimista*, que celebra seu triunfo em cada raciocínio e que só pode respirar na fria claridade da consciência".[5] Vemos, portanto, a fria claridade da consciência associar-se aos valores apolíneos e socráticos em face da calorosa opacidade do trágico dionisíaco. A forma clarifica, na medida em que organiza: por isso, é associada ao consciente. Ao contrário, o desencadeamento dos poderes instintivos desenvolve-se de maneira privilegiada no inconsciente.

O inconsciente não é, porém, a bem dizer, um conceito central de *O Nascimento da Tragédia* (na mesma qualidade que o instinto ou a inteligência): quer dizer que ele designa menos uma categoria própria que a projeção dos fenômenos dionisíacos. Mais que o Inconsciente, o ser inconsciente do instintivo é o que Nietzsche valoriza.

Por outro lado, é como que designando a identidade e a dinâmica dos povos (*Völker*) que o inconsciente se afirma em Nietzsche. Ele remete a uma identidade coletiva cuja riqueza secreta ele traduz. É este inconsciente popular que Nietzsche descobre em ação na epopéia homérica, na tragédia grega; quando dá início à sua crítica dos tempos presentes, é sobre esta pedra de toque que ele julgará a saúde de uma civilização. A hipertrofia da memória, ligada ao sentido histórico dos modernos, caminha lado a lado com a primazia dos valores de consciência. Inversamente, o grande povo grego, que sabe esquecer tão oportunamente, oculta um inconsciente vigoroso. A memória histórica está associada à consciência, assim como a função de esquecimento exprime o inconsciente. Não é por acaso que a segunda *Extemporânea* começa com a evocação do rebanho, imagem acoplada da inconsciência e da inocência.[6] Não é por acaso que Nietzsche, crítico dos ginásios alemães, opõe ao filistinismo cientificista, apegado a falsos valores de translucidez, "esta salutar inconsciência, este sono do povo que se dá a saúde".[7] Ela se opõe à palavra de ordem da cultura popular — "Sê consciente!" — como autêntico "meio de salvação da civilização".

Assim se ligam, na pena de Nietzsche, doença e consciência, saúde e inconsciente; assim, consciência, ao invés de ser sinônimo de libertação, será associada a engodo, enquanto o inconsciente será investido de virtudes curativas (*heilsame Uunbewusstsein*).

Com o advento do projeto psicológico, a função do inconsciente acha-se modificada ao mesmo tempo que seu nível de intervenção. Se, como diz *Humano, Demasiado Humano*, o *individuum* é um *dividuum*,[8] isto é, o acoplamento de um instinto egoísta e de motivações com as quais ele o oculta, o inconsciente é colocado no *nexus* deste *dividuum*. O homem ama a si mesmo com um amor desvairado, mas age com motivações que mascaram para si mesmo este motor primordial. Na esteira de La Rochefoucauld, o moralista intervém no preciso lugar em que o amor-próprio passa a significar, mascarando-se. Ele conduz impiedosamente à consciência o móvel inconsciente, recusando por isso o motivo consciente. Neste sentido é que ele é desmistificador, revelando sob "as cores mais magníficas" as "matérias vis, até mesmo desprezadas" que elas revestem.[9]

Vê-se no que a intervenção do inconsciente se modificou. Na perspectiva anterior, ele designava o modo de inerência do instinto, revelado no trágico: servia para valorizar o autêntico modo da existência, escuro. Eis por que ele era apreendido anonimamente, no inconsciente de um povo, até mesmo como instância da natureza no homem — daí suas virtudes salvadoras. Agora o inconsciente designa a brecha intra-individual do ideal à natureza. Ele é menos efusão que dissimulação.[10] Neste sentido, *Humano, Demasiado Humano, O Andarilho e sua Sombra, Miscelânea de Opiniões e Sentenças* sondam as manifestações do inconsciente. Cada aforismo, sentença ou máxima aponta um aspecto dessas manifestações.

O inconsciente é, ainda aí, menos um princípio que o regime crônico do agir humano, a cisão incessantemente reativada entre o querer e o agir, o verdadeiro e o falso, o dito e o calado. Designa sempre a *ilusão*, mas apreendida doravante na imanência do comportamento moral. Que o homem faça incessantemente uma coisa diferente do que crê fazer, eis o que institui o *desconhe-*

cimento no cerne da realidade humana e universaliza o inconsciente como linguagem deste desconhecimento crônico.

Isto equivale, porém, como antes, a negar à consciência sua pretensão ao título de princípio. Supõe inverter a relação consciente/inconsciente constitutiva do desconhecimento; o que se dá originalmente com o primeiro não é senão o mais superficial, que mascara o verdadeiro princípio. É nesta ótica que Nietzsche dará início a uma luta contra o *consciencialismo*.[11] Nietzsche não deixará passar um texto importante sem operar esta inversão. Vê-se, à luz do que precede, o sentido desses esclarecimentos. A primazia atribuída ao consciente é o principal sinal da estrutura do desconhecimento. Compromete, portanto, toda uma antropologia que é preciso atingir e recusa através disso.

Das duas posições anteriores, é prèciso ter em mente duas exigências que se superpõem: por um lado, recusar a ilusão do desconhecimento; por outro, pensar a ilusão como o próprio ser. Isto é o que explica que o *inconsciente, linguagem da ilusão*, seja, alternativa ou simultaneamente, usado por Nietzsche para *denunciar a ilusão ou valorizá-la*, e, em ambos os casos, para *exibi-la.*

Correlatamente, o inconsciente será pensado como *máscara* e *meio de salvação*, oposto à consciência como máscara e doença. Na época de *Aurora* e de *A Gaia Ciência* é que esta concepção é fixada.

"Conhece-te a ti mesmo", diz um aforismo, "isto é toda a ciência".[12] Mas precisamente esta ciência tem por condição prévia a experiência do não-consciente em seu poder próprio. O autoconhecimento supõe tornar-se consciente da subordinação do consciente ao inconsciente. Uma aforismo de *A Gaia Ciência* é que o enuncia com a precisão de uma concepção amadurecida por muito tempo: "A consciência é o último e mais tardio desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que há de menos acabado e menos forte".[13]

Consciência e inconsciente são julgados, portanto, em relação a um sistema orgânico em devir, ao qual estão relacionados como dois momentos. No interior deste desenvolvimento (*Entwicklung*), a consciência aparece como uma aquisição tardia. Pois bem, consistindo o sentido de desenvolvimento do sistema orgânico numa adaptação crescente que caminha lado a lado com um afrouxa-

mento da estrutura morfológica, o que vem mais tarde na história do organismo está também em decrescente perfeição.[14]

Atingimos aí o cerne da fisiologia nietzschiana. Ela deve ser representada como uma organização hierárquica cujo *centro* é "o vínculo conservador dos instintos".[15] É aí que deve ser colocado o inconsciente. E só na periferia, subordinada ao centro, é que deve ser localizada a consciência. Toda perturbação desta relação de forças é geradora de *patologia:* "Do consciente é que nascem inúmeros equívocos que fazem com que um animal, um homem pereçam mais cedo do que o necessário".[16] Em outras palavras, se o "regulador" inconsciente não fosse "tão excessivamente mais poderoso" que a consciência, a humanidade sucumbiria ao menor pecadilho: a menor idéia seria mortal.

A consciência, portanto, é uma função bastante tardia que não está madura nem acabada: nesta qualidade, é um perigo para o organismo. É salutar, pois, que ela seja "solidamente tiranizada".[17] Assim é o inconsciente: o tirano providencial do organismo. Assim é a representação correta do organismo.

O desconhecimento geral consiste em tomar a consciência por uma grandeza constante, à qual se atribui a unidade do organismo, onde se deveria falar em intermitências. Contra este ilusório consciencialismo, é preciso restituir à consciência seu papel subordinado de *variável*, reservando o título de *constante* ao instinto inconsciente. Aí está a reviravolta salutar da matemática orgânica, a verdadeira revolução copérnica que fará com que se descubra que o consciente gira em torno do inconsciente.[18] Nietzsche o exprime aí com notável clareza.

Ao voltar ao "problema da consciência" num aforismo posterior, Nietzsche exprime bem sua modalidade dizendo que ele é colocado a partir do momento em que "começamos a compreender em que medida poderíamos escapar a ele".[19] Como prova, ele evoca aqui a fisiologia e a história dos animais. Resulta disto que a consciência é apenas um predicado não necessário e não universal da vida e da ação: "Poderíamos, com efeito, pensar, sentir, querer, recordar; poderíamos igualmente 'agir' em todo sentido da palavra: e, a despeito disso, não seria preciso que tudo isso nos 'entrasse na consciência'... A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, se visse num espelho. E é assim que, ainda

agora, a maior parte da vida se passa para nós sem este espelho — e mesmo certamente de nossa vida pensante, sentinte, desejante, por mais ofensivo que isto possa soar para um filósofo mais velho". Em resumo, "a consciência é *supérflua* nas coisas essenciais (*Hauptsache*)".

Nietzsche chega mesmo a supor que a consciência só se desenvolveu sob a pressão da "necessidade de se comunicar", consecutiva à vida social. Por conseguinte, "o pensamento que se torna consciente não é senão sua parte mais ínfima, digamos, a mais superficial, a pior: pois só existe aquele pensamento consciente que *ocorre em palavras, isto é, em sinais de intercâmbio*".[20] Portanto, "a consciência não pertence realmente à existência individual do homem, mas não à sua natureza comum e àquela do rebanho".[21] A partir do momento em que é traduzido pela consciência, o pensamento perde sua realidade individual e pessoal, reduz-se a uma aproximação específica que a falseia irreversivelmente. Eis por que "o aumento da consciência é um perigo".[22] Este é um texto fundamental onde se percebe que o acesso à individualidade, para Nietzsche, passa pelo inconsciente, linguagem não-falsificadora do foco instintal. Isto é que constitui seu valor próprio. É preciso observar, no entanto, que neste texto o inconsciente está presente *in absentia*: o consciente é o único recusado. O inconsciente está onipresente implicitamente como função de regulador instintivo. É que Nietzsche não deseja determinar demais, com o risco de empobrecê-la, esta outra esfera que o consciente não esgota. Basta sugerir que o inconsciente designa aquela região onde ocorrem as "coisas essenciais" da realidade humana. Onde a consciência começa a falar, o essencial já aconteceu — e se perdeu ou se mascarou.

Pelo mesmo movimento Nietzsche descobre, em ação na consciência, a mais profunda atividade do instinto. Em *Além do Bem e do Mal*, não por acaso é a propósito do filósofo que ele procede a esta demonstração. Já no texto anterior de *A Gaia Ciência*, evocara a filosofia tradicional que sofre ao ver rebatidas as pretensões do consciente. É que o consciencialismo, para Nietzsche e também para Freud, é o pecado filosófico: o filósofo é o artesão do consciente, e a atividade filosofante, a suprema pretensão da atividade consciente. Eis por que Nietzsche diagnostica: "Deve-

se incluir a maior parte do pensamento consciente entre as ativi-dades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico (. . .); 'ser consciente' não se opõe em algum sentido decisivo ao que é instin-tivo — em sua maior parte o pensamento consciente de um filó-sofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas por seus instintos".[23]

Isto não põe novamente em questão a oposição dos registros consciente/instintivo, mas indica, ao contrário, a conseqüência natural disto: a primazia do instintivo (de acordo com a teoria fisiológica anterior) implica a derivação, em última análise, deste a partir daquele. O que equivale a afirmar que *não existe cons-ciente puro*: este é habitado pelo instintivo, que nele coloca, de certo modo, algo de in-consciente.

Como precisará *A Genealogia da Moral*, a consciência huma-na se assemelha a uma câmara estreita,[24] uma brecha precária na "atividade maquinal" cujo motor não é senão o *Instinktives*. Isto implica principalmente a fragmentação da consciência, reduzida a um "amontoado de afetos".[25] Fica, portanto, entendido que a atividade principal do organismo (*Haupttätigkeit*) é inconsciente:[26] "A consciência só aparece habitualmente quando o todo quer su-bordinar-se a um todo mais elevado". Esta atividade *princeps* ra-mifica-se, pois, em toda atividade, e até no pensar mais consciente.

Nietzsche sempre encontra a metáfora da superfície (*Oberflä-che*) para caracterizar a consciência:[27] o inconsciente é apresentado então correlatamente como o fundo ou o interior. Ele *figura*, neste sentido, a coisa em si. Coloca-se a partir deste momento a questão de seu estatuto em *A Vontade de Poder*. Quando se edifica a síntese final, qual é o lugar ocupado nela pelo inconsciente?

Encontramos aí, primeiramente, o diagnóstico conhecido: "A consciência exprime um estado pessoal imperfeito e muitas vezes doentio", enquanto "todo agir perfeito é justamente inconsciente e involuntário".[28] É preciso, portanto, denunciar como errônea a idéia segundo a qual "o valor de uma ação deve depender do que chega à consciência".[29] Ou melhor, "o *tornar-se consciente* é um sinal (*Zeichen*) do fato de que a verdadeira moralidade, isto é, a certeza instintiva da ação vai para o diabo".[30] A moralidade é, aqui, o exemplo de uma lei fisiológica fundamental: "Em todo tornar-se consciente exprime-se um mal-estar do organismo." Isto

é, na verdade, a prova de algo novo que supõe a conscientização, com o que isto implica de *tensão*.[31] Deve-se então concluir, par-tindo disso, que a perfeição só compete ao inconsciente e refu-tar como falsa a "pressuposição" de que "a consciência é o esta-do elevado, superior".[32] Muito ao contrário: "A intensidade da consciência se acha em relação inversa com a labilidade (*Leichte-rei*) e a celeridade da transmissão cerebral".[33]

Isto equivale a recusar a pretensão à objetividade dos "preten-sos" fatos de consciência,[34] na qual se baseia a auto-observação ou a introspecção. Eis por que a verdadeira questão é a do tor-nar-se-consciente (*Bewusstwerden*). Se a consciência não pode pretender a primazia que ela reivindica, deve-se colocar a cons-ciencialização em relação com a dinâmica do organismo que a requer e a *dosa*: só se torna consciente aquilo que, em princípio, é sentido como *útil*.[35] A patologia começa com a ultrapassagem deste umbral de consciência.

O processo de consciencialização supõe, portanto, um trata-mento de simplificação, de esquematização, de adaptação, que expressa a "fenomenalidade do mundo interior". Em outras pala-vras, "tudo o que se torna consciente é um fenômeno final, uma conclusão, e não é causa de nada".[36] Percebe-se aí o sentido da última teoria nietzschiana da consciência: ao negar-lhe esta pre-tensão sua, retira-se-lhe a eficácia, que é transferida para a *Wille zur Macht*. Por conseguinte, vê-se precisar-se a insistência nos dados inconscientes: estes têm um valor indicativo precioso pelo fato de o consciente não ser causa de nada; logo, a vontade de poder é, em última instância, a *causa* final.

Por conseguinte, a consciência é concebida como "processo" que, estimulado pela coordenação das sensações externas, centra-se paulatinamente no indivíduo biológico por aprofundamento e interiorização.[37] Neste sentido, ela deve ser compreendida uma vez relacionada ao "processo orgânico total". Toda vida *conscien-te* "trabalha portanto antes de mais nada a serviço da elevação vital (*Lebensteigerung*).[38] O que quer dizer que, "na enorme mul-tiplicidade dos acontecimentos internos de um organismo, a parte que se torna *consciente* em nós é apenas um meio entre outros". Nietzsche chega mesmo a considerar que a consciência, cujo papel é secundário, "quase indiferente e supérfluo", esteja "destinada

a desaparecer e a dar lugar a um automatismo perfeito", incons-
ciente por essência.[39] O que significa claramente que ela não é
senão uma formação intermediária e precária. *Nossa relação com
"o mundo exterior" é que a desenvolveu.*[40] Longe de ser "a instân-
cia superior", ela é apenas "um meio de comunicabilidade"
Entendamos que ela se desenvolveu como resultante das exigên-
cias da comunicação (*Verkehr*): ela não é, portanto, o leme, mas
um órgão de direção do organismo.

A teoria da vontade de poder denuncia, pois, o "erro capital"
dos psicólogos e filósofos que erigem a consciência como medida
da clareza e consideram "a representação não evidente como uma
modalidade inferior da representação".[42] Contra isso é preciso
afirmar que este é senão o ponto de vista unilateral da própria
consciência, enquanto "o que se afasta de nossa consciência e
deste modo torna-se obscuro, pode, por isso mesmo, ser em si
perfeitamente claro". Esta reviravolta, comandada pelo ponto de
vista do querer, leva a recusar "a insensata superestimação da
consciência". Esta ora é colocada como supérflua — tanto é
verdade que "a maior massa de movimentos não tem nada a fazer
com a consciência";[43] ora como doença — "a degradação da vida
sendo essencialmente condicionada pela extraordinária capacida-
de de erro da consciência".[44] Ora, enfim, como ficção, se é ver-
dade que: "Todos os nossos motivos conscientes são fenômenos
de superfície: por trás deles se esconde o combate de nossos
instintos (...) a luta pelo poder (*Kampf um die Gewalt*)".[45] Em
outras palavras: "O que chamamos de 'consciente' e 'espírito' não
é senão um meio pelo qual *um combate quer ser mantido*".[46] Neste
sentido, é "um órgão igual ao estômago".[47] Em última análise,
"há no homem tantas 'consciências' quanto essências que cons-
tituem seu corpo".[48]

Pode-se concluir, portanto, que a desvalorização do consciente,
presente desde a origem em Nietzsche, toma ao final o sentido
de uma valorização do poder: o inconsciente está implicado nesta
contradança de um consciente relativizado e subordinado e uma
vontade de poder erigida em *ultima ratio*. A recusa do "mundo
consciente" baseia-se em última análise no fato, redibitório para
uma axiologia, de que ele não pode valer como ponto resolutório

de valor (*Wertausgangpunkt*), isto é, satisfazer a exigência *prin-
ceps*: a "necessidade de uma posição axiológica objetiva".[49]

Percebe-se por isso mesmo por que o inconsciente é mais *algo
que está em jogo* do que um conceito central em Nietzsche. Ele
se encontra de certo modo no caminho do problema capital, con-
diciona-o, mas em segundo grau. Eis por que o substantivo *Unbe-
wusstsein* é relativamente raro em Nietzsche: o inconsciente inter-
vém com bem mais freqüência como adjetivo, predicado de pro-
cesso, que como princípio. A oposição básica é aquela entre cons-
ciência ou consciente (*Bewusstheit*) e instintivo; depois, entre
consciência e vontade (de poder). Assim é que ele pode escrever
que "deve haver uma *mescla de consciência e de querer* em todo
ser orgânico complexo".[50] Na primeira oposição, a consciência é
subordinada ao instintivo, na segunda, significa que "a meta não
é uma melhoria da consciência", mas sim "uma elevação do
poder".[51] Nos dois casos, porém, o inconsciente é uma condição
importante, mas apenas como algo que está em jogo.

No primeiro caso, o inconsciente indica a determinação instin-
tiva; no segundo, manifesta o valor fundamental. Ele traduz, por-
tanto, a ação das forças essenciais, mas como projeção das forças
originais (instinto, querer, poder). Ele é o ponto nodal onde a
consciência se dissolve sem parar, e onde o valor instintual se
origina e alça vôo. É neste sentido duplo um intervalo poderosa-
mente revelador, como o indício de que algo essencial está em
jogo para a realidade humana. A importância dos processos incons-
cientes no homem manifesta neste sentido sua natureza real, que
é o instinto e o querer. É também, contudo, seu ponto limite:
"A vontade de poder: tornar-se consciente do querer-viver (...)",[52]
indica Nietzsche num projeto de 1888. Por isso a vontade de
poder dá-se simultaneamente com o princípio do inconsciente,
ou seja, sua necessidade e sua superação, pois, enquanto querer,
ela é o inconsciente do querer-viver e de seu tornar-se consciente.

A TÓPICA DO INCONSCIENTE EM FREUD

Com Freud, o inconsciente deixa de ser um *princípio*: constitui
o objeto de uma condificação metapsicológica, no duplo ponto de
vista *tópico* e *dinâmico*.

Do primeiro ponto de vista, é primordial para Freud fazer com que reconheçam a existência de um "sistema" ou instância do aparelho psíquico dotado de características próprias e distinguível funcionalmente das outras.[53] Por isso, enquanto se pode passar, dentro da ótica pré-freudiana, de um a outro grau de consciência por metáfora, em Freud o inconsciente como sistema se singulariza de seus co-sistemas (consciente, pré-consciente). Eis por que o que é metáfora espacial em Nietzsche torna-se em Freud tópica estruturada, ficção de saber encarregada de representar o funcionamento do psiquismo como "lugar psíquico".

Do segundo ponto de vista, a palavra inconsciente tem por função designar um tipo de processos psíquicos específicos e de relações conflituais. Na verdade, devem ser situados no sistema psíquico inconsciente os "conteúdos psíquicos" que não puderam ter acesso ao sistema pré-consciente-consciente. De modo que a noção de inconsciente é derivada literalmente daquela de *recalque*. Esta constitui a ação psíquica fundamental que requer funcionalmente um sistema inconsciente. Embora o recalcado não esgote completamente o inconsciente, o recalque serve para defini-lo.

Isto se põe claramente à concepção nietzschiana de inconsciente, atualização da positividade do instinto. O regime reativo do instinto se caracterizaria mesmo por um processo análogo ao recalque: precisamente, porém, trata-se aí da patologia nietzschiana do instinto, da qual a moralidade dá ricas ilustrações.[54] Ora, em Freud o recalque serve para designar o processo inconsciente em sua realidade dinâmica. É essencialmente inconsciente o que é produzido pelo recalque: aí reside a principal contribuição da clínica freudiana.

Neste sentido, Freud pode mesmo afirmar que "a teoria do recalque é a pedra angular que serve de base a todo o edifício da psicanálise".[55] É mesmo o processo maior que rege a relação da consciência com o inconsciente. Por isso coloca-se necessariamente a questão da *representatividade*, da qual, como vimos acima, Nietzsche se esquiva.[56] Mas é compreensível, neste nível do confronto, o sentido desta diferença.

Em Freud, os conteúdos chamados inconscientes são os *representantes* das pulsões. Ora, o recalque diz respeito, especificamente, aos representantes-representações: a matéria do recalque não

é senão o conteúdo do sistema inconsciente. O recalque "propriamente dito", no entanto, como ação é precedido de um tempo de certo modo passivo de "recalque originário", pelo qual se constitui um conteúdo recusado que vai, a partir de então, exercer uma alteração mecânica e requerer a reativação do recalque. Daí em diante, o trabalho inconsciente se manifesta pelo retorno do recalcado, através do qual o conteúdo procura ressurgir. Este esquema implica uma reatividade fundamental do inconsciente que contrasta com seu homólogo nietzschiano.

Esta diferença é confirmada pelo ponto de vista *econômico*, por meio do qual é arrematada a representação metapsicológica. O inconsciente freudiano é caracterizado economicamente como "processo primário", o que supõe que as representações deixem passar a energia psíquica, por oposição ao "processo secundário", característico do sistema pré-consciente-consciente, onde a energia psíquica está primeiro ligada, antes de passar de uma representação a outra.

Vê-se que a realidade econômica do inconsciente apenas exprime o princípio originário da economia freudiana. É em suma a peculiaridade mais privativa — ausência de obstáculo e de abertura — que serve para descaracterizar o inconsciente. Entramos, finalmente, nas antípodas da valorização nietzschiana do inconsciente, como linguagem direta do instinto.

Isto também nos possibilita entender que, em Nietzsche, o inconsciente não é, a bem dizer, um conceito *psicológico*, já que a *representação* caracteriza em sentido próprio a consciência e indica por isso mesmo seus limites. O inconsciente orgânico nietzschiano é muito mais rico, porque transcende toda representatividade: é apenas a projeção da coisa em si, instinto e depois vontade de poder. Em Freud, ao contrário, o inconsciente designa um certo regime de representação (processo primário). Assim, a pulsão pode denominar a coisa em si: o inconsciente, que é sua linguagem, designa uma esfera representativa acessível a uma investigação psicológica e clínica. A este preço, o conceito deixa de ser simplesmente descritivo ou demasiado conotativo, para passar a ser explicativo. Quando muito, portanto, Freud está filiado a uma tradição, originária de Schopenhauer e que culmina com Nietzsche, por haver denunciado a redução "consciencialista" do

psiquismo: mas isto só atua como incitação para que tenha acesso à categoria de conceito explicativo.

O ID E O SI MESMO

Se, pois, a sexualidade e o inconsciente, em Freud, não têm nada a ver com o princípio, coloca-se o problema da natureza daquilo que Freud designa como Id na segunda tópica, pois o Id parece possuir uma *natureza*, ao invés de caracterizar uma estrutura ou de designar processos, como anteriormente. Impõe-se aí a aproximação com aquilo que, em Nietzsche, apresenta-se como princípio: o *Selbst* nietzschiano se comporta, na verdade, de modo notavelmente análogo ao *Es* freudiano. E é isto que foi percebido por Freud como analogia maior, como se viu.[57]

O Si mesmo (*Soi*) forma com o Eu um par homólogo ao par freudiano Id-Ego. Isto é traduzido principalmente pelo uso de um vocabulário antropomórfico para descrever suas relações. É, sem dúvida, na passagem de *Zaratustra* que melhor percebemos isso. Assiste-se a um diálogo: "Teu 'Si mesmo zomba do teu Eu e de seus altivos pulos (. . .) O Si mesmo diz ou Eu: 'Agora, sente dor!' Então o Eu sente dor (. . .) O Si mesmo diz ao Eu: 'Agora, sente prazer!' Então o Eu sente prazer".[58] Assim, o Si mesmo está, nesta instância, presente por trás da consciência da qual "sentido e espírito" são apenas os "brinquedos": "Ele governa e é também o amo do Eu". O si mesmo é caracterizado como "o limite do Eu e o inspirador de suas idéias".

Caracterização esta que corresponderia literalmente, aliás, ao Id freudiano, razão pela qual a analogia só podia impor-se ao próprio Freud. Observemos que em *O Ego e o Id* ouve-se o Superego "soprar" seus mandamentos ao Ego para dar-lhe entender sua dependência: "seja assim", "não seja assim".[59] Ou então é o Ego que se dirige ao Id para impor-se a seu amor no Ideal do Ego: "Olha, você pode me amar, pareço-me muito com o objeto".[60] É que o Ego vive sob uma dupla dependência: uma, silenciosa, que vem do Id; outra, verbalizada, que provém da instância moral. O Id é mesmo, portanto, o motor do Ego a título de foco pulsional, mas é apanhado na relação com a lei. Se se volta contra

o privilégio do Ego, como "o que existe de não pessoal e por assim dizer de necessário por natureza em nosso ser",[61] ele é também um "caos" que limita o Superego.

Existe mesmo uma conotação naturalista da idéia de Id como reservatório pulsional, mas é como se Freud desativasse esta idéia latente de natureza por uma descrição dos processos e dos efeitos, que acarreta dependência unicamente funcional. Em Nietzsche o Si mesmo é imediatamente valorizado na medida em que serve para alegar a autenticidade do *corpo, ultima ratio* da consciência reduzida à categoria de artifício. " 'Eu' — dizes; e te ufanas desta palavra. Mas ainda maior e no que não queres acreditar — é teu corpo e sua grande razão: ela não diz 'Eu', mas faz o Eu (. . .). Por trás dos teus pensamentos e sentimentos (. . .) há um soberano poderoso, um sábio desconhecido que se chama 'Si mesmo'. Ele mora no teu corpo, é teu corpo".[62] O Si mesmo é, portanto, a identidade corporal do indivíduo, que é também dominação (*Herrschaft*) e materializa a vontade de poder, sendo o corpo a criação da vontade (*Herrschaftsgebilde*). Ele é, pois, a verdade do Eu, decifrada ao mesmo tempo como poder e sabedoria.

Entende-se agora em que sentido a concepção nietzschiana é fundamentalmente *fisiológica* e somática no sentido lato. O Id, mesmo que preencha uma função comparável com respeito ao Ego, não é, contudo, o Corpo, entidade que não possui estatuto em Freud. Ele é a raiz da pulsão que, por si só, é limite do somático e do psíquico. Assim, seu efeito não exprime uma teleologia providencial — enquanto o Corpo é decifrado em Nietzsche como Providência material; quando muito, pode-se dizer que ele é "aberto em sua extremidade voltada para o somático".[63] E, embora tudo dependa dele, não *quer* nada — "ele não promove nenhuma vontade geral";[64] embora toda ordem proceda dele, "não tem organização" em si; embora dê o ser a toda moção psíquica, revela-se de uma vacuidade notável.

Assim, se o Id parece comportar-se de maneira análoga ao Si mesmo, remete a uma realidade completamente diferente. Isto é traduzido pelo fato de que em Nietzsche o Si mesmo forma um par exclusivo com o Eu, drenando todo dever-ser autêntico, enquanto em Freud o Superego impõe seu modo específico de

dominação. Desde o início da obra de Nietzsche, o apelo ao *Selbst* é um imperativo: "Deves querer um Si mesmo".[65] Ele declara guerra àqueles que negam o corpo, privando-se da salvação pela grande sabedoria do Corpo. O Superego seria apenas, portanto, uma doença, uma infecção da sabedoria do Corpo: eis por que ele seria mais um sintoma patológico que uma instância!

Entende-se, por conseguinte, que o Eu só pode repercutir a ordem do Si mesmo interpretando-o ao mínimo: é que ele exprime a norma vital do instinto. Em Freud existe um trabalho *sui generis* das formações reativas. Por outro lado, o Eu só tem salvação se unir-se à sabedoria do seu Si mesmo. Em Freud, ele continua a ser um problema que é ao mesmo tempo uma exigência: "Wo Es war (onde Id era) soll Ich werden (Ego deve tornar-se)".[66] Dever (*sollen*) realmente cultural.[67]

Em outras palavras, a sabedoria do Eu é, para Nietzsche, reconhecer seu verdadeiro amo: emanação do Corpo-Si próprio, o Eu tem por única vocação autêntica ser absorvido pelo princípio do qual ele procede por natureza: tem que ser submerso na corrente que o produziu. Que contraste, finalmente, com a imagem freudiana do aterro: o Id aterrado como o Zuyderzee, mas por fragmentos,[68] seria investido. Movimento inverso da re-fusão nietzschiana.

SUJEITO E ILUSÃO

Nietzsche baseia sua crítica da "superestimação do consciente" numa crítica da ilusão substancialista do "sujeito", que assume toda a sua dimensão na última filosofia.

Esta está naturalmente centrada numa crítica do *Cogito* cartesiano: "Ele é pensado: portanto, existe um sujeito pensante", é no que vai dar a argumentação de Descartes. Isto equivale, todavia, a colocar como "verdadeira *a priori*" nossa crença no conceito de *substância*: dizer que, se existe pensamento, também deve haver algo "que pensa", não é mais que uma maneira de formular, própria a nosso hábito gramatical, que supõe para todo ato um sujeito que age.[69] Ora, "é um erro de observação acreditar que sou eu que 'faço' isto, que 'sofro' isto, que 'tenho' isto, que 'possuo' tal qualidade". Ao contrário, se renunciamos à alma, ao

"sujeito", a condição prévia de uma substância desaparece totalmente. Isto remete mesmo a uma "crítica do conceito de causa",[70] através daquela da substância-causa.

É saudável compreender que "o 'sujeito' não é uma coisa que age mas uma simples ficção". Com isso, Nietzsche se inscreve, no fundo, contra aquele consciencialismo filosófico no qual Freud vê o foco de resistência à teoria psicanalítica do inconsciente.[71] Toda a crítica nietzschiana do substancialismo abre caminho para Freud.

Convém lembrar também o que está em jogo na crítica, no interior do próprio projeto nietzschiano. Não é por acaso que a crítica é sistematizada do ponto de vista da *Wille zur Macht*. Ao destruir como factícia a crença no sujeito, é atingida a noção de "realidade", de "ser", da qual ela é derivada. Isto tem, portanto, por contrapartida positiva, a afirmação de que "o grau de nosso *sentimento de vida e de poder*", é que nos dá "a medida do 'ser', da 'realidade' ". Esta é, portanto, a realidade de toda realidade.

A crítica da ficção do "sujeito" está portanto destinada a diagnosticar nele "a terminologia que nossa crença usa nos momentos de nosso mais elevado sentimento de realidade". A hipótese de identidade é que nasce de um elevado sentimento de domínio e de identificação da realidade. Assim, se Nietzsche afirma que "o 'sujeito' é a ficção segundo a qual muitos estados *semelhantes*, em nós, seriam o efeito de um mesmo substrato", é para acentuar o fato de que "nós é que *criamos* a 'identidade' desses estados". O fenomenismo serve aqui de apoio ao criativismo da *Wille zur Macht*, enquanto em Freud a impossibilidade do "sujeito" apenas denota uma *carência*. Em outras palavras, se Freud e Nietzsche encontram-se notavelmente na crítica da idéia de "sujeito", substrato consciente, o destino desta crítica é bem diferente: enquanto, em um, sobre as ruínas do sujeito faz-se sentir o poder-vontade, no outro ela não passa de carência, que Freud acabará chamando de "pulsão de morte".[72]

NOTAS

1. V., *supra*, pp. 138-43.
2. *SW*, I, 22.
3. Sobre este ponto, v. *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, pp. 189-90.

4. *Op. cit.*, p. 219, n. 1.
5. *SW*, I, 123, § 14.
6. *SW*, II, 105.
7. *SW*, II, 451.
8. § 57, *SW*, II, 69.
9. § 1, *SW*, II, 16.
10. É a este Nietzsche da *Entlarvungspsychologie* a que Adler se refere (v., *supra*, p. 35).
11. Batizamos, assim, a primazia atribuída ao consciente. V. seu homólogo em *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, pp. 23-4.
12. *SW*, IV, 46, *in*: *Aurora*, I, § 48.
13. Liv. I, § 11, *SW*, V, 42.
14. Idéia que coexiste em Nietzsche, com um anti-darwinismo que concebe a evolução como o desaparecimento dos melhores e triunfará na teoria da vontade de poder.
15. *A Gaia Ciência*, liv. I, § 11, *SW*, V, 42.
16. *Op. cit.*, *ibid.*
17. *Ibid.*
18. Nisto ele prepara notavelmente a reviravolta que Freud expressa, apresentando-se como o Copérnico da psique.
19. *A Gaia Ciência*, liv. V, § 354, *SW*, V, 253.
20. *Op. cit.*, p. 254.
21. *Op. cit.*, p. 255.
22. *Op. cit.*, p. 256.
23. Cap. I, § 3, *SW*, VII, 9.
24. 3.ª diss., § 18, *SW*, VII, 380.
25. *In*: "Observações Psicológicas" do tempo de *Humano, Demasiado Humano* e de *Aurora*, § 732, *SW*, X, 270.
26. *In*: "Conhecimento, Natureza, Homem", no tempo de *Aurora*, § 115, *SW*, XI, 54.
27. Por exemplo, *in Ecce Homo*, "Por que sou tão sábio", § 9, *SW*, VIII, 331.
28. *Vontade de Poder*, liv. II, § 289, *SW*, IX, 204.
29. *Op. cit.*, liv. II, § 291, *SW*, IX, 205.
30. *Op. cit.*, liv. II, § 423, *SW*, IX, 289.
31. *Op. cit.*, liv. II, § 440, *SW*, IX, 308.
32. *Op. cit.*, liv. II, § 434, *SW*, IX, 303.
33. *Op. cit.*, liv. II, § 439, *SW*, IX, 307-8.
34. *Op. cit.*, liv. III, § 472, *SW*, IX, 331.
35. *Op. cit.*, liv. III, § 505, *SW*, IX, 347.
36. *Op. cit.*, liv. III, § 478, *SW*, IX, 334.
37. *Op. cit.*, liv. III, § 504, *SW*, IX, 346.
38. *Op. cit.*, liv. III, § 674, *SW*, IX, 450.
39. *Op. cit.*, liv. III, § 523, *SW*, IX, 358.
40. *Ibid.*, § 524, p. 359.
41. *Ibid.*, p. 360.

42. *Ibid.*, § 52, p. 361.
43. § 676, *SW*, IX, 452.
44. *Ibid.*, p. 451.
45. "Conhecimento, Natureza, Homem", no tempo de *Aurora*, *SW*, 98, § 256.
46. *Ibid.*, § 255, p. 98.
47. *Ibid.*, § 318, p. 116.
48. *Ibid.*, § 343, p. 126.
49. *A Vontade de Poder*, liv. III, § 707, *SW*, IX, 477.
50. *SW*, XI, 106, § 279.
51. *SW*, IX, 481, § 711.
52. *SW*, XI, 308. Trata-se do ponto 7 de um plano de *A Vontade de Poder*, *in*: "Systemwürfe und Pläne", § 880.
53. Este é o objetivo do ensaio metapsicológico sobre o *inconsciente*.
54. V., *infra*, liv. III, cap. I.
55. *Selbstdarstellung*, cap. III, *GW*, XIV, 55.
56. V., *supra*, pp. 138 e ss.
57. *Supra*, p. 80.
58. *Dos Desprezadores do Corpo*, *SW*, VI, 35.
59. *GW*, XIII, 262, *O Ego e o Id*, § III.
60. *GW*, XIII, 258, § III.
61. *GW*, XIII, 251; v., *supra*, p. 80. Definição que também poderia ser aplicada ao *selbst* nietzschiano.
62. *SW*, VI, 35.
63. *GW*, XV, 80, *Novas Conferências*, XXI.
64. *GW*, XV, 80, *Novas Conferências*, XXXI.
65. *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, § 366, *SW*, III, 154.
66. Esta é a fórmula que encerra a XXXI das *Novas Conferências*, *GW*, XV, 86.
67. V., *infra*, sobre a teoria da cultura, pp. 262 e ss.
68. No mesmo lugar, Freud, com efeito, atribui, como finalidade dos esforços terapêuticos, transformar a organização do Ego "a fim de que ele possa apropriar-se de novos fragmentos de Id", acrescentando: "Esta é uma tarefa que cabe à civilização, assim como o aterro do Zuyderzee".
69. *Vontade de Poder*, T. I, liv. I, § 147.
70. *Op. cit.*
71. V. *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, pp. 23-4.
72. V., *supra*, pp. 156 e 163.

3.

O SONHO E O SIMBOLISMO

O inconsciente, em seu valor simbólico, acha sua expressão "real" no *sonho*. Não é por acaso que este tema propicia, tanto em Nietzsche como em Freud, desenvolvimentos essenciais. O confronto temático passa, portanto, pelo sonho e de certo modo se recapitula nele.

CONCEPÇÃO APOLÍNEA DO SONHO

Já na primeira grande obra nietzschiana, *O Nascimento da Tragédia*, o sonho representa um papel essencial. Ele serve para caracterizar o "mundo estético" originário do princípio apolíneo, em face do mundo estético da *embriaguez (Rausch)* originário do princípio dionisíaco.[1] O sonho é, portanto, um dos quatro termos desta proposição, cujo desenvolvimento é a obra toda.

Os "mundos do sonho" baseiam-se na idéia principal das artes plásticas e da poesia: a "bela aparência". Esta, por sua vez, remete à fruição conseguida na "compreensão direta da forma". O artista apolíneo, praticante da bela aparência e da forma, explo-

ra uma aptidão apresentada por Nietzsche como pertinente ao cabedal antropológico: "Nosso ser mais íntimo, o fundo comum (*gemeinsame Untergrund*) de nós com todos experimenta em si o sonho como um prazer profundo e uma feliz necessidade."[2]

Apolo figura a deificação "desta feliz necessidade da experiência onírica". Em outras palavras, com este nome é elevado à categoria de *valor estético* aquilo que é experimentado (no sentido quase fisiológico) no prazer do sonhador. Com isso é consagrado "o mundo interior da imaginação", cuja instância privilegiada é o sonho. Vê-se o vínculo estreito que se estabelece desde a origem, em Nietzsche, entre o sonho e a arte. Trata-se de muito mais que analogia: o sonho é a necessidade experimentada que encontra na expressão estética (essencialmente plástica) seu órgão e sua linguagem.

O sonho é, portanto, muito naturalmente valorizado como vestíbulo da criação estética, e até mesmo como expressão da bela existência. "A profunda consciência da natureza compassiva e saudável no sono e no sonho é ao mesmo tempo o homólogo simbólico do dom de profecia e das artes em geral, pelas quais a vida é tornada possível e digna de ser vivida."[3]

Precisamente, porém, não se trata de qualquer tipo de criação estética, mas sim daquela onde predomina o elemento *formal* e *figurativo* que está ligado ao sonho. Aí encontraremos em ação "o princípio de individuação", que organiza a diversidade impondo-lhe o limite da medida, cuja unidade é precisamente a forma. A "efetividade do sonho" é, portanto, o acesso, pelo brilho da sensação, à aparência.[4]

Na tragédia grega, o elemento onírico apolíneo tem por efeito traduzir o "estado" do artista, isto é, "sua unidade com o substrato íntimo do universo" *nas imagens oníricas simbólicas* deste.[5] O elemento representativo ordenador, portanto, é que pondera a falta de medida dionisíaca, elaborando-a pela forma. Neste primeiro uso do conceito, o registro do sonho opõe-se, pois, ao da embriaguez: está ligado a uma expressão formal da variedade. Eis por que Nietzsche faz paradoxalmente de Apolo, deus da luz, deus do sonho: nas trevas propícias, onde se institui "o estado de sonho apolíneo, o mundo do dia se vela e um novo mundo mais claro, mais compreensível, mais tangível e todavia mais

semelhante a uma sombra se oferece a nossos olhos em permanente mudança."[6]

Esta concepção leva a uma inversão do eixo vigília/sonho, em benefício do segundo termo: "Embora, seguramente, das duas metades da vida, a parte desperta e a parte sonhada, a primeira nos pareça incomparavelmente preferível, mais importante, mais apreciável, mais digna de ser vivida, até mesmo apenas vivida, eu gostaria, apesar de todas as aparências de paradoxo, de adiantar precisamente uma apreciação inversa do sonho em favor daquele fundo cheio de mistério de nosso ser, do qual somos a aparência."[7] Assim, ao invés de o sonho constituir, enquanto aparência, um menor grau de ser em relação à realidade, ele exprime, segundo Nietzsche, sua essência, cujas manifestações do homem não são senão as aparências, o núcleo de verdade em torno do qual gravita a realidade humana.

Pois bem, em última instância, este privilégio do sonho deve-se ao fato de constituir *a aparência da aparência*.[8] Como a realidade é aparência, o sonho o é em segundo grau: neste sentido, ele vale como "satisfação ainda mais elevada da aspiração universal à aparência" (*suchen nach dem Schein*).

Neste primeiro uso da idéia de sonho, este designa conjuntamente um princípio estético e uma experiência concreta: aí se trata ao mesmo tempo do sonho como modo de ser metafísico e do sonho como atividade cotidiana. Esta união íntima de psicologia e metafísica caracteriza um uso que será superado. Nas obras que se seguem à ruptura de Bayreuth, é como se Nietzsche fosse ficar novamente atento à atividade onírica em suas características positivas: daí, como veremos, sua atenção à fisiologia do sonhador. Isto não quer dizer, contudo, que a *aura* metafísica do conceito vá desaparecer logo em seguida, mas que o que está em jogo vai deslocar-se, enquanto uma análise imanente da experiência onírica vai desenvolver-se. A *psicologia* nietzschiana comportará também uma *Traumlehre* (teoria do sonho).

Num dos primeiros aforismos de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche liga a ilusão metafísica à experiência onírica. Ele fala, neste sentido, em "mau entendimento do sonho".[9]

A experiência onírica é referida a uma verdadeira *hipótese etnológica*: "No sonho o homem pensava, nas eras da civilização grosseira e elementar, aprender a conhecer um *segundo mundo*

real; aqui se acha a origem de toda metafísica." Sem o sonho não teria havido a oportunidade de uma cisão do mundo (*Scheidung der Welt*). A decomposição em alma e corpo (*Zerlegung in Seele und Leib*) está igualmente ligada à mais antiga concepção de sonho, assim como a hipótese de um invólucro corporal da alma; esta é, portanto, a origem de toda crença nos espíritos e também, provavelmente, da crença nos deuses.

O sonho é, portanto, evocado aqui como a experiência arcaica que, no inconsciente primitivo, fundou a crença metafísica num outro mundo. Esta hipótese deve ser tomada no sentido realista: o sonhar primitivo é o processo que trabalha o mundo real revelando uma brecha nele. É pela distância entre a vivência onírica e a vivência desperta que se introduz a ficção metafísica típica do outro mundo, graças ao processo de *Scheidung/Zerlegung* (cisão/decomposição).

Pela mediação do sonho, a crítica nietzschiana da metafísica encontra seu fundamento *antropológico*. A conclusão do aforismo indica-o claramente: "O morto continua a viver, *pois* ele aparece vivo no sonho: assim se raciocinou antigamente, ao longo de inúmeros séculos." É visível que Nietzsche toma emprestada esta hipótese a uma das mais célebres teorias contemporâneas da origem da crença religiosa.[10]

Mais adiante, dois aforismos desenvolvem a hipótese ontogenética formulada naquele primeiro: vemos precisar-se neles a articulação entre a crítica metafísica que permite que a *psicologia* nietzschiana seja colocada de um lado, e a teoria do sonho, de outro. Este desenvolvimento se opera em duas direções: determinação da relação entre "sonho e civilização",[11] análise da "lógica do sonho".[12]

A hipótese haeckeliana segundo a qual "a ontogênese recapitula a filogênese" recebe aí livre curso.[13] Observando que "a função do cérebro mais lesada pelo sono é a memória", Nietzsche acrescenta em seguida que ela não descansa, contudo, mas é levada a um "estado de imperfeição análogo àquilo que ela pôde ter sido nos primeiros tempos da humanidade em cada um, de dia e durante a vigília".[14] Em outras palavras, o cérebro humano da humanidade atual regrediria a um modo de atividade arcaico assimilável à humanidade primitiva, reencontrando na atividade onírica noturna a atividade desperta primitiva. Dificilmente se pode

extrair mais claramente as conseqüências do princípio ontogenético. O sonho é uma viagem de volta diária às origens mentais da espécie, através da memória, faculdade em ação neste processo regressivo. Os termos *imperfeição* e retorno-regressão (*zurückbringen*) comprovam a conotação evolucionista desta concepção. A atividade cerebral onírica de um indivíduo em um momento da evolução recapitula aquela da espécie no momento correspondente, nos limites do sonho.

Nietzsche esboça, por conseguinte, uma análise comparada da lógica onírica individual evoluída e da lógica desperta específica arcaica: "Arbitrária e confusa, como é, ela confunde (*verwechselt*) constantemente as coisas com base nas similitudes mais fugazes: mas com a mesma arbitrariedade e a mesma confusão é que os povos forjavam (*dichten*) suas mitologias e ainda agora os viajantes costumam observar a que ponto o selvagem tem inclinação ao esquecimento; como sua mente, após uma breve tensão da memória, começa a oscilar de um lado para o outro e, por um simples relaxamento, produz mentiras e absurdo. Parecemo-nos todos, porém, com aquele selvagem no sonho; o reconhecimento defeituoso e a assimilação errônea (*schlechte Wiedererkennen und irrtümliche Gleichsetzen*) são a causa do raciocínio defeituoso de que nos tornamos culpados no sonho: de sorte que, à clara rememoração de um sonho, apavoramo-nos por contermos em nós tanta loucura."[15]

A analogia entre o sonhador civilizado e o selvagem desperto leva a termo a hipótese evolucionista: natureza defeituosa da lógica onírica é aproximada da deficitária economia psíquica do selvagem, que se esgota a curto prazo e dissipa-se em seguida à menor tensão. A energia psíquica em ação no sonho é portanto assimilada a uma atividade paupérrima, à maneira de uma mola dotada de fraquíssimas possibilidades de ação que se afrouxa e produz fragmentos de movimentos que não conseguem se organizar em seqüências coerentes. O que significa claramente que, para Nietzsche, a lógica onírica é degradante e recessiva. Esta curta viagem loucura adentro deixa uma impressão inquietante no sonhador desperto.

A breve loucura onírica reproduz a alucinação primitiva, modo de percepção arcaico dos tempos em que o desejo se distinguia imperfeitamente da realidade: "A perfeita clareza de todas as representações no sonho, que tem por pressuposto a crença incondicional na realidade delas, lembra-nos novamente as situações da humanidade anterior, na qual a alucinação era extraordinariamente freqüente e se apoderava de tempos em tempos de comunidades inteiras, de povos inteiros. Assim, no sono e no sonho executamos mais uma vez a tarefa (*Pensum*) da humanidade anterior."[16] Nietzsche pode, sem contradição, atribuir clareza ao sonho, cuja confusão ele acaba de descrever: a representação onírica é precisamente um disparate que é percebido como evidente. Ora, esta é a definição de *alucinação*. A percepção onírica é, neste sentido, parafraseando a famosa fórmula de Taine, uma alucinação verdadeira.

Sobre esta base, Nietzsche procede a uma verdadeira análise *fisiológica* do mecanismo onírico, indicando que convém tomar ao pé da letra a idéia de função cerebral que ele coloca no ponto de partida de sua teoria do sonho.

Seu ponto de partida é uma teoria das impressões cenestésicas. "No sono", observa ele, "nosso sistema nervoso está continuamente em excitação por múltiplos fatores internos."[17] Segue-se uma evocação dos múltiplos acontecimentos intra-orgânicos que povoam o corpo adormecido. Deste murmúrio endógeno, resultado da atividade dos órgãos, do movimento do sangue e da posição dos membros, nascem "cem motivos, para o espírito, de se espantar e de buscar as *razões* desta excitação".[18] Eis o que permite definir o sonho como "*a busca e a representação das causas* das sensações assim despertas, isto é, das presumíveis causas".

Esta é, segundo Nietzsche, a gênese psicofisiológica do sonho. É a atividade cerebral que tende a identificar as causas das excitações proprioceptivas consecutivas às afecções dos órgãos. Observemos que se trata então de uma forma de atividade intelectual, mas de certo modo inferior e reflexa: o espírito aspira (*suchen*) a saber o que se passa, isto é, de onde emanam as excitações que percebe do próprio interior do corpo. Com este fim, ele emite uma "hipótese" (*Hypothese*) que se torna "uma crença, acompanhada de uma representação em imagens (*bildlichen Vorstellung*) e de uma invenção poética (*Ausdichtung*)". Esta busca espontânea das causas não passa, portanto, de um arremedo de investigação científica: a hipótese passa a ser uma crença figurada. Daí a afinidade da forma onírica com a obra poética: "a imaginação excitada"

estiliza a sensação. É aí que aparece sua função simbolizante. Nietzsche apóia sua concepção no material de exemplos conhecidos: lençóis transformados em serpentes, sons transformados em dobres de sinos ou tiros de canhão.

É neste sentido que Nietzsche fala de "lógica do sonho".[19] Esta tem a forma de inferência científica, mas o espírito indutor do sonhador "sempre erra o alvo". Ele dá provas de uma temeridade que contrasta com o espírito em estado de vigília, "reservado, prudente e cético em relação às hipóteses". Nietzsche, porém, precisamente se questiona sobre esta surpreendente resolução na aberração: ele se pergunta a que se deve que "a primeira hipótese baste para a explicação de um sentimento". A que se deve que o mesmo espírito, exigente na vigília, considere a primeira razão que lhe ocorra como a melhor e acredite de imediato na verdade proposta, tome-a como certa, a partir do momento em que ele sonha?

É aí que intervém novamente a teoria ontogenética: "Penso que como ainda agora o homem raciocina no sonho, *assim* raciocinava a humanidade em *estado de vigília* durante séculos: a primeira causa que se apresentava ao espírito para explicar algo que necessitava de uma explicação lhe bastava e valia como verdade." O testemunho atual dos viajantes é novamente evocado para embasar essa teoria. Apreendemos aí claramente a articulação da teoria ontogenética do sonho com a idéia nietzschiana de uma lógica do sonho. Esta atualiza um regime intelectual infantil da humanidade.

Nietzsche aplica esta teoria ao pé da letra, ao ponto de fazer do sonho do civilizado atual um instrumento etnológico: "No sonho continua a agir em nós aquela parte antiga da humanidade, pois ele é o fundamento sobre o qual a razão superior se desenvolveu e ainda se desenvolve em cada homem: o sonho nos transporta a distantes estados da civilização humana e nos coloca nas mãos um meio de entendê-los melhor."[20] O sonho individual é, portanto, o *vestígio* de um patrimônio coletivo arcaico. Por isso mesmo vê-se seu valor: ele permite que seja exibido o fundamento sobre o qual se estabeleceu o desenvolvimento da razão superior. Vimos anteriormente que este é um dos textos de Nietzsche que mais impressionaram Freud.[21]

A atividade onírica comprova um aprendizado da espécie: "O pensar em sonho (*Traumdenken*) é-nos agora tão fácil porque fomos precisamente tão bem treinados, nos imensos períodos de evolução da humanidade, nesta forma de explicação fantasiosa e barata, a partir de uma primeira idéia qualquer."[22] Esta volta a formas imediatas de pensamento tem mesmo uma função *recreativa*: "Nesta mesma proporção, o sonho é uma recreação (*Erholung*) para o cérebro que, durante o dia, tem que satisfazer as exigências mais severas de pensar, como são estabelecidas pela civilização superior." O sonho, nesta nova definição, tem a função de um tratamento, fora das repressões da sociedade, dentro da zona protegida da permissividade.

A presença do sonho no homem tem, a partir deste momento, o significado de um monumento da forma irracional do pensamento dentro mesmo do pensar lógico (diurno): "A partir desses fenômenos, podemos concluir *quão tardiamente* o mais rigoroso pensar lógico, a busca severa de uma causa e de um efeito foi desenvolvida, se nossas funções racionais e intelectuais ainda *agora* se apoderam daquelas formas primitivas do raciocínio e se vivemos cerca de metade de nossa vida neste estado."[23] O sonho serve visivelmente, aqui, para negar ao racionalismo suas pretensões a reduzir a atividade psíquica a suas manifestações racionais.

Ao tema da atividade regressiva em ação no sonho, acrescenta-se assim uma valorização daquilo que leva a pensar o sonho, independentemente do puro pensar racional — o que o aproxima, de um novo ponto de vista, da atividade estética: "Também o poeta, o artista, *supõe* em seus sentimentos e estados causas que não são em absoluto as verdadeiras; ele se recorda, nesta medida, da humanidade antiga e pode ajudar-nos a compreendê-la". Sonhos e obras de arte aparecem juntos como documentos arqueológicos do pensar original, como a dupla linguagem pela qual ele se atualiza até na humanidade viva.

Um curto aforismo de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* mostra o sentido de revelação imediata que contém a hermenêutica do sonho: "*Interpretar conforme o sonho.* O que às vezes não se sabe nem se sente em estado de vigília (. . .), o sonho no-lo ensina de maneira absolutamente inequívoca."[24] Qual, porém, a natureza daquilo que assim se revela? Nietzsche o precisa:

"Se se tem boa ou má consciência em relação a alguém." É então no terreno da culpa que se coloca a mensagem do sonho.

Em outras palavras, o que se mostra a nu e, observemos, de maneira imediata e evidente, é a verdadeira disposição moral em relação aos outros. O sonho é, portanto, para Nietzsche moralista e psicólogo, um instrumento de verdade. Eis por que ele tem seu lugar nesta "miscelânea de opiniões e sentenças": o sonho é o momento a ser explorado e interpretado, onde, aos olhos do próprio sujeito, cai a máscara de suas disposições íntimas, no comércio interindividual.

No aforisma que ele dedica ao sonho em *O Andarilho e sua Sombra*,[25] Nietzsche formula uma analogia entre a cadeia onírica de representações e a narrativa literária: "Nossos sonhos (. . .) são cadeias simbólicas de cenas e imagens (*symbolische Szenen und Bilderketten*), no lugar de um discurso literário em forma de narrativa." Encontramos nesta definição dos sonhos o caráter tríplice que Freud atribuirá ao sonho: associatividade, simbolismo e figuração. Ademais, a analogia com a narrativa sugere a idéia de uma lógica de associação onírica que se alimenta numa fonte comum com a criação estética.

Esta analogia, contudo, tem um sentido particular para Nietzsche: é como se a energia em ação no sonho fosse desviada de seu uso estético. Neste sentido, ele insiste na audácia demiúrgica dos sonhos, que "modificam (*umschreiben*) as coisas que vivemos (*Erlebnisse*) ou nossas expectativas ou nossos negócios, com uma audácia e uma precisão poéticas tais que em seguida, pela manhã, sempre nos espantamos a nosso respeito quando nos lembramos de nossos sonhos". Esta performance estética, no entanto, não passa de um arremedo da verdadeira criação. Eis por que Nietzsche conclui a analogia com uma observação irônica: "Consumimos demasiado senso estético nos sonhos — e é por isso que, de dia, somos tão pobres dele."

Esta frase espirituosa indica que, fascinado por momentos pela lógica simbólica do sonho, Nietzsche o concebe, no entanto, como um desperdício. O sonho, neste contexto, parece-nos uma obra de arte frustrada, porque *mutilada*. No mesmo lugar ele observa que "habitualmente o sonho é um trabalho mal acabado" ou "uma obra malfeita" (*Pfuscher-Arbeit*). Enquanto freqüentemente a analogia sonho/obra de arte serve para valorizar o valor estético

da atividade onírica, ela se transforma em Nietzsche, como se vê aqui, em detrimento do sonho. Assim, a analogia que destaca o encadeamento simbólico do sonho, com a finalidade de aumentar sugestivamente seu sentido criativo, é revertida por Nietzsche. Ele observa mesmo os encadeamentos simbólicos, mas para reservá-los para os casos em que "por exceção, são bem sucedidos e perfeitos". Na maior parte do tempo, são abortos que não chegam a termo.

É preciso anotar esta relativização do juízo nietzschiano sobre a criatividade onírica: sua tendência crônica ao aborto e sua função de substituto recolocam-na em seu lugar subordinado. A plena criação estética não é uma criação em sonho. As belas tapeçarias simbólicas dos sonhos provocam portanto em Nietzsche um misto de admiração e condescendência, como se o engenho ali gasto fosse suspeito de produzir apenas falsas aparências.

Na verdade, esta concepção assume todo seu sentido se referida à concepção evolucionista subjacente a ela, e que encontrou sua formulação exatamente antes, nos textos de *Humano, Demasiado Humano* que analisamos. A ficção poética remete, por sua afinidade com o sonho, a seu uso arcaico, na mitologia. Encontramos aí, portanto, o caráter *arbitrário* e *confuso*. O termo *unvollkommen* (inacabada) deve ligar-se mais radicalmente à noção de *Unvollkommenheit* (imperfeição) atribuída como sua característica ao estado originário da humanidade. É desta que procede o aspecto lacunar e defeituoso do encadeamento onírico.

Um longo aforismo de *Aurora* retoma a questão do sonho. A teoria fisiológica anterior é retomada: os sonhos são apresentados como "interpretações de nossas excitações nervosas (*Nervenreize*) durante o sono, mas interpretações *muito livres*, muito arbitrárias" das afecções endógenas.[26] Depois, porém, a reflexão de Nietzsche progrediu. Surgiu uma questão nova: por que "este texto que permanece em geral de uma noite para outra é comentado de maneira tão diferente"? Por que "a razão inventiva (*dichtende Vernunft*) *representa para si* ontem e hoje causas tão diferentes para estas mesmas excitações nervosas"?

É um momento importante na gênese da concepção nietzschiana do sonho, aquele em que ele considera problemática uma concepção demasiado bem encerrada. Parece-lhe abstrata a colocação em evidência da lógica do sonho como modo de explicação,

enquanto não se determinou o princípio a ela subjacente. Esta nova questão, porém, obriga a passar da teoria do mecanismo do sonho a uma teoria do seu sentido, em suma, do *como* ao *porquê* da atividade onírica. Ora, é aí, precisamente, que a teoria do sonho encontra a teoria dos instintos.

Na verdade, os instintos que procuram sem cessar satisfazer-se na vida do homem encontram no sonho um meio de realização. Nietzsche representa o rebanho dos instintos como esfaimados e permanentemente em busca de "alimento": quando, durante o dia, não encontram pastagem, satisfazem-se no palco do sonho. São antes de mais nada "os instintos considerados morais" que, contrariamente a seus homólogos físicos, como a fome, podem satisfazer-se por esta via substitutiva. Daí uma nova definição, desta vez assumindo a forma de um diagnóstico: "Nossos sonhos têm precisamente por valor e sentido *compensar* até certo grau esta falta de alimento durante o dia." A colocação do sonho em forma poética responde a esta função: as "imaginações" (*Erdichtungen*) permitem que os instintos morais se proporcionem um espaço de jogo (*Spielraum*) e uma descarga (*Entladung*). Isto é que faz a diferença de tonalidade dos sonhos de um dia para o outro (travessura, ternura, aventura) e a variedade correlata dos objetos do sonho.

Por trás da razão inventiva, que parecia, nos textos anteriores, o sujeito exclusivo do sonho, aparece, segundo a bonita expressão de Nietzsche, um "ponto*", diferente a cada noite: é o instinto que, daquela vez, "queria satisfazer-se, ocupar-se, exercitar-se, restaurar-se, descarregar-se"; aquele que, na maré contínua dos instintos, acha-se "no mais forte do seu fluxo".[27] Cada sonho empresta sua linguagem ao instinto de plantão naquela noite na economia geral dos fluxos instintivos, e a razão inventiva empresta suas virtudes ao eleito a fim de fornecer-lhe sua linguagem, para ser representado no sentido íntimo.

Esse texto marca a evolução da concepção nietzschiana do sonho sob outro ponto de vista: aquele da relação com a vigília. Anteriormente, Nietzsche insistira na distinção dos planos desperto e onírico: agora, ele tende a marcar a continuidade deles. Se ele confirma que "a vida desperta não tem aquela *liberdade* de inter-

* N. T. Aquele que, no teatro, "soprava" as falas para os atores.

pretação da vida sonhada", que ela é "menos poética e desabrida", é para acrescentar imediatamente que "nossos instintos em estado de vigília não fazem nada além de interpretar as excitações nervosas e estabelecer suas 'causas' de acordo com sua necessidade". As aspas indicam que as causas ditas reais não são menos suspeitas de irrealidade que as causas presumíveis e reputadas como fictícias em sonho. Por conseguinte, "não existe diferença *essencial* entre vigília e sonho": há diferença apenas de graus de liberdade no processo interpretativo. A lógica desperta se distingue pelo coeficiente um pouco mais elevado de repressões, de pontos opostos à liberdade da interpretação, que recebe livre curso no sonho.

A partir deste momento, o sonho é menos uma ilhota arcaica num mundo real, que a expressão pura da ilusão universal que é o estofo do ser. A esfera da experiência (*Erleben*) parece então influenciar a esfera do imaginar (*Erdichten*): o sonho atesta sua confusão.

Chegamos ao momento do pensamento de Nietzsche em que a relativização dos valores morais começa a fazer sentir seus efeitos radicais de desrealização ontológica. O estatuto do sonho é seu índice maior: enquanto anteriormente ele permitia servir-se de um núcleo de ilusão e de irracional que rivalizava com uma esfera de realidade e de racionalidade, doravante a fronteira vacila. De repente, o campo de legislação do sonho estende-se ao essencial: "Nossos juízos e apreciações morais não passam de imagens e de fantasias (*Bilder und Phantasien*) a propósito de um processo fisiológico que desconhecemos, uma espécie de língua convencionada para designar certas excitações nervosas"; "a pretensa consciência não é senão o comentário mais ou menos fantasioso de um texto desconhecido, talvez incognoscível, mas sentido." O sonho assume, a partir daí, um significado mais decisivo e menos específico: serve para exibir não mais apenas um vestígio no coração do homem civilizado, mas o modo geral de inerência ao mundo e a relação com os valores. O que se passa no sonho poderia muito bem ser a chave do que se passa em todo acontecimento humano: o enxerto arbitrário de um sentido numa excitação fisiológica. A lógica do sonho poderia mesmo ser isomorfa à da moralidade, isto é, do modo de estar no mundo.

A partir daí, sua importância é redobrada: laboratório do sentido estético, parece, ademais, laboratório da própria ética.

Esta implicação do sonho na questão da moral confirma-se no aforismo dedicado, na mesma obra, ao sonho e à responsabilidade.

Nietzsche recusa, numa exclamação, a tese da inocência do sonho: "Quereis ser responsáveis em tudo! Apenas para vossos sonhos é que não quereis sê-lo!"[28] Contra esta denegação ele é levado a restituir aos sonhadores a propriedade do seu sonho, o que implica a colocação em evidência de sua função expressiva. "Que miserável fraqueza, que conseqüente falta de coragem! Nada é *mais* vosso próprio bem (*Eigen*) que vossos sonhos! Nada é mais *vossa* obra! Matéria, forma, duração, atores, espectadores, nessas comédias sois totalmente vós!"

Além disso, porém, Nietzsche desconfia de que haja, nesta recusa, uma resistência baseada no sentimento de que uma parte inconfessa de si próprio se expressa no sonho: "E é precisamente aqui", acrescenta ele, "que tendes temor e vergonha de vós mesmos". Daí a tendência a se livrar da culpa desta paternidade fazendo dela uma fatalidade independente de si. Não é por acaso que a referência a Édipo impõe-se aqui: "Édipo, o sábio Édipo, já sabia extrair consolo do pensamento de que nada podemos em relação ao que sonhamos! Concluo, a partir deste fato, que a maioria dos homens deve estar consciente de ter sonhos abomináveis. Se fosse de outro modo, quanto se poderia ter explorado em favor do orgulho do homem sua poesia noturna!" Assim, o sonho permanece análogo a uma fantasia poética (*Dichterei*), mas algo muito mais importante na ordem ética se mescla a esta forma: a pressão equívoca dos instintos servindo-se da bela aparência para disfarçar seus desejos.[29]

Após haver imputado deliberadamente aos sonhadores a responsabilidade pelos sonhos deles, Nietzsche encerra o aforismo aderindo, contudo, à tese determinista do sonho: "Devo acrescentar que o sábio Édipo tinha razão quanto ao fato de que não somos realmente responsáveis por nossos sonhos — mas tampouco por nossa vigília — e quanto ao fato de que a doutrina do livre arbítrio tem por pai e mãe o orgulho e o sentimento de poder (*Stolz und Machtgefühl*) do homem."[30]

Não existe, de modo algum, contradição em denunciar a crença na irresponsabilidade e em afirmar o determinismo: chega mesmo a ser afirmada uma vez, resolutamente, a idéia de que é possível se apreender o mecanismo de algo de si mesmo que se expressa

no sonho. Deste ponto de vista, Nietzsche vai ao encontro do procedimento freudiano, imputando o sonho ao homem, reinserindo-o no *continuum* psíquico para encontrar em seguida suas leis. Paradoxalmente, são aqueles mesmos que se inocentam muito facilmente de sua responsabilidade em relação a seus sonhos que desconhecem o determinismo deles. Nietzsche determina a mesma resistência do orgulho e do sentimento de poder ao reconhecer o sentido dos sonhos, por um lado, a verdade determinista, de outro: dupla ferida que afeta as mesmas faculdades.

Nietzsche se aferra a partir deste momento à idéia de que existe um sentido do sonho, que algo que não deve ser ignorado está em jogo nele. Isto é o que exprime um brevíssimo aforismo da *Gaia Ciência*: "Sonhos. — Não se sonha ou, então, se se sonha, é de modo interessante."[31] O que quer dizer que existe um interesse inerente à atividade onírica enquanto tal, porque não é em vão que o espírito põe-se a sonhar: ele se expressa, aí, de maneira motivada. Não é um desperdício de energia, mas um investimento sempre lucrativo no plano simbólico.

Se ele lembra este princípio, é para dar a atividade onírica como exemplo à atividade desperta. Nesse sentido, deve-se pensar como se sonha, com a mesma exigência: "Deve-se aprender a estar assim em estado de vigília: ou não estar, ou então estar de maneira interessante." O "espírito livre", do qual falava *Humano, Demasiado Humano*, pretende estar positivamente desperto. Paradoxalmente, seu modelo deve ser o sonhador. O pior é o estado de sonolência sem imagens, que crê poder-se permitir aquele que está em estado de vigília.

Esta breve máxima do sonhador para uso do velador indica discretamente a função adquirida pelo sonho na ética de *A Gaia Ciência*.

Na filosofia de Nietzsche, o sonho encontra, portanto, um significado ativo. Não só objeto da psicologia, mas modo de transmissão da verdade. Zaratustra se serve do sonho para enunciar "o grande Meio-dia".[32] No arsenal das formas da profecia e na economia dos graus de verdade, o sonho tem uma função preciosa: permite antecipar a verdade, que sofre continuamente por não poder ser já dita. O anúncio incessantemente retardado pode *realizar*-se no sonho, aparência na qual se fundem o real e o possível. O sonho será, portanto, uma das formas da profecia.

Adivinha-se esta função do sonho na narrativa, no terceiro livro de *Assim Falou Zaratustra,* do sonho sobre "Os Três Males".[33] É um sonho acontecido ao raiar da aurora: ele o evoca como seu "sonho matinal", na fronteira temporal do presente, que a aurora invejosa veio interromper: "O meu sonho, audacioso navegador à vela, meio embarcação, meio lufada de vento, silencioso como as borboletas, impaciente como um falcão real — onde encontrou, hoje, paciência e vagar para pesar o mundo?"[34] Este é o privilégio do sonho, que faz dele o órgão da revelação íntima: tem pare ele, fora da temporalidade, as virtudes de paciência e vagar que permitem pesar o mundo colocando-se "além do mundo".

Zaratustra fala do seu sonho como de um princípio engenhoso e benéfico que o habitou: ele lhe testemunha reconhecidamente e propõe-se a "imitá-lo em pleno dia" para "tomar sua melhor lição". Esta é a *lição* do sonho: revelar o mundo "mensurável, para aquele que tem tempo, ponderável, para um bom pesador, transitável em vôo, para asas vigorosas, decifrável, para divinos decifradores". O que o sonhador faz, o homem desperto deve saber fazer. Eis por que o sonho será uma das línguas do novo evangelho.

Um aforisma de *Além do Bem e do Mal*[35] retoma a tese da continuidade sonho/vigília para defender esta função ativa do sonho na própria vida desperta. "O que vivemos em sonho, supondo que o vivamos amiúde, pertence finalmente à economia geral de nossa alma, da mesma maneira que qualquer coisa 'realmente' vivida: por ele somos mais ricos ou mais pobres, necessitamos de mais ou de menos e ficamos, finalmente, à luz do dia e mesmo nos momentos mais serenos de nosso espírito desperto, um pouco aprisionados pelos hábitos originados de nossos sonhos." Existe aí a idéia do prolongamento do *habitus* originado do sonho até a vivência e o comportamento despertos. A economia doméstica do espírito humano comporta assim suas manifestações oníricas: estas se fixam em disposições reais na alma.

Não há por que se espantar de que em sua filosofia final, ao redigir as notas de *A Vontade do Poder,* Nietzsche reserve um espaço considerável ao sonho. Este aparece como o revelador cotidiano do "fenomenalismo do mundo interior". No aforismo assim intitulado, Nietzsche retoma em substância a gênese do sonho.

"Todo sonho nosso é a interpretação (*Auslegung*) do sentimento sintético (*Gesamt-gefühl*) em causas possíveis; e em verdade de tal modo que um estado só é, a princípio, consciente, se a cadeia causal descoberta entrou na consciência."[36]

Mas acontece que toda a teoria psicofisiológica do sonho baseia-se numa teoria da "experiência interior": esta, acrescenta Nietzsche, "consiste em que se busque e se represente uma causa para a excitação dos centros nervosos — e em que a primeira causa encontrada entre na consciência: esta causa não é de modo algum adequada à verdadeira causa, é uma tentativa sobre a base das 'experiências internas' de antanho, isto é, da memória. Porém a memória também mantém o hábito das velhas interpretações, isto é, da causalidade errônea, de modo que a 'experiência interna' ainda tem que carregar em si as conseqüências de todas as antigas ficções causais falsas".

No momento final da filosofia nietzschiana, quando o fenomenalismo deve ser radicalizado para fazer tábua rasa da ditadura da vontade de poder, o sonho retoma então suas características, mas num nível superior: seu papel é manifestar a legalidade deste mundo interior (*Innenwelt*) que exibe a condição interna de toda percepção do mundo.

Neste contexto é que é retomada, num dos últimos fragmentos onde se cristalizou o pensamento de Nietzsche, a oposição do apolíneo e do dionisíaco.[37]

São determinadas duas pulsões derivadas respectivamente dos dois princípios, que são, por sua vez, a expressão do poder da natureza na arte humana: uma na visão, outra na orgia, Nietzsche precisa que elas são representadas de forma debilitada na vida normal, uma no sonho e outra na embriaguez. Enquanto a embriaguez remete à paixão, o sonho é associado aos valores da visão, da união e da poesia. Esta é a última definição do sonho: a forma representativa, na escala cotidiana, da compulsão à visão (*Zwang zur Vision*) que deriva da forma apolínea da expressão, na arte humana, do poder da natureza (*Naturgewalt*).

Com estes últimos textos, fecha-se o círculo: o sonho preenche até o fim, em Nietzsche, as vicissitudes que acompanhamos, a dupla função de princípio estético (eco do princípio apolíneo) e de princípio psicológico (manifestação do mundo interior): de-

baixo dessas duas instâncias, ele está no cerne da experiência humana.

O SONHO E SUA INTERPRETAÇÃO: O OBJETO ONÍRICO EM FREUD

A investigação anterior mostrou a importância e a riqueza da temática nietzschiana do sonho, que abre caminho para o interesse que Freud vai manifestar pela atividade onírica. Mostra, também, por outro lado, que a abordagem nietzschiana se situa, como aquela do inconsciente e da sexualidade, no duplo limite da explicação fisiológica e da valorização instintivista, cujo eixo, neste caso, é *estético*, na inspiração romântica.

A *Traumdeutung* freudiana identifica a atividade onírica como Nietzsche, enquanto reprodução na ontogênese de uma herança filogenética. Aí reside mesmo, como vimos na primeira parte, uma das antecipações oficialmente admitidas.[38] Mas em Freud o trabalho de "elaboração do sonho"[39] é estudado, por ele mesmo, como conjunto das modalidades pelas quais é realizada a função *princeps* do sonho, como "realização de um desejo",[40] a partir de "elementos de origem infantil".[41]

A partir daí, o sonho não é simplesmente um documento sobre o que liga o indivíduo à vida instintual da espécie: ele é deliberadamente pensado no plano ontogênico, como linguagem do desejo individual. Eis por que, observemos, Nietzsche não elabora em absoluto uma interpretação sistemática do sonho como expressão do desejo: no máximo, ele adivinha na tradição romântica que localizamos o que une o sonho ao desejo: mas isto é muito mais, para ele, uma nova prova de participação no inconsciente genérico. Em Freud emerge a idéia de uma lógica do desejo individual a se exprimir na linguagem onírica.

Eis por que a análise dos mecanismos do "trabalho" do sonho é inseparável da elaboração metapsicológica do inconsciente. É precisamente a idéia de *processo primário* que opera a passagem do registro do inconsciente àquele do sonho e torna possível uma teoria acoplada da atividade onírica inconsciente, onde só podia haver uma teoria estética da analogia entre sonho e inconsciente.

O sonho aparece, a partir daí, como um regime energético regulado, centrado na livre circulação da energia (*primária*) ao longo das cadeias associativas vinculando as *representações* em ligação com os *efeitos*. Por conseguinte, torna-se possível um estudo positivo do trabalho de deformação pelo qual os materiais (principalmente *restos diurnos*) são tratados. É o papel, principalmente, dos procedimentos de *deslocamento* e de *condensação*, cuja técnica só pode ser cercada na medida em que são relacionados com o processo primário.[42]

A partir deste momento, deve-se atribuir a maior importância à afirmação de Freud segundo a qual o essencial do sonho consiste no trabalho que se realiza nele, bem mais que no próprio conteúdo que remete a algum "misterioso inconsciente".[43] Isto significa que, em Freud, o sonho é muito diferente do reflexo imediato do inconsciente (o que ainda é para Nietzsche): não é senão aquele tratamento, de resto não criador, mas sim mecânico, que elabora o *conteúdo latente* como *conteúdo manifesto*. Deste modo é fundado algo que estava fora de propósito antes de Freud, ou seja, uma "ciência (interpretativa) do sonho" (*Traumdeutung*), que se impõe na medida em que o sonho é uma atividade autônoma regida por uma técnica. Poderíamos afirmar, em última análise, que a profunda originalidade de Freud é ter emancipado o sonho do Inconsciente, quer dizer, haver tratado o sonho como um trabalho *sui generis*, abordável como produtor de efeitos determinados e interpretáveis, e não como reflexo de um Inconsciente. O que não é nada além da seqüência de procedimentos que se estende até a *elaboração secundária*, pela qual o sonho é finalmente remanejado como roteiro coerente e inteligível.

Isto equivale a dizer que aquilo que, em Nietzsche, não deixa de ser uma temática do sonho torna-se, em Freud, uma teoria da atividade onírica como espécime da atividade psíquica inconsciente. Eis por que, em Nietzsche, é de imediato valorizado esteticamente um "mundo do sonho", enquanto em Freud trata-se de um material que fundamenta a explicação e o diagnóstico.[44]

Um problema determinante da questão do sonho permite concluir o confronto: é o estatuto da *imagem*, correlato da exigência de figuração e de figurabilidade (*Rücksicht auf Darstellbarkeit*). É notável que Freud coloque esta exigência em relação com o fenômeno geral de *regressão* (ao mesmo tempo tópica, formal e

temporal). Esta é condicionada pela inversão, durante o sono, da sucessão das excitações do pólo da motilidade ao pólo da percepção. Isto significa claramente que a imagem tem um estatuto fundamentalmente regressivo em Freud: a imagem é uma forma *empobrecida* de expressão psíquica, e, neste sentido, característica da regressão geral do sonho, conduzindo a uma experiência do tipo alucinatório.

Correlativamente, a imagem remete a uma espécie de *receptividade* sensorial e representativa. Este estatuto vincula o recalcado à imagem; ambos se comportam como núcleos originários que exercem uma atração que polariza a vida psíquica — o que vincula o sonho à cena originária e permite defini-lo como "a transferência para o recente" de uma cena infantil, como substituto reativado.

Pois bem, como vimos em Nietzsche, se a teoria fisiológica remete a esta idéia de receptividade,[45] ela se prolonga, por uma valorização da *Phantasie*, num sentido estético. Assim, a imagem e suas cores dionisíacas servem, numa metáfora nietzschiana corrente, para exibir a exuberância do instinto, onde, em Freud, entendida literalmente, ela só traduz um modo de expressão regressivo, e tanto mais significativo.

Do mesmo modo, a imagem exprime o estatuto regressivo do desejo em Freud, definido mais exatamente como a "moção psíquica" que busca "reinvestir a imagem mnésica" de uma percepção ligada a uma "experiência de satisfação".[46] Definição mecanicista que barra o caminho a qualquer exaltação do desejo-princípio, e que desliga de uma vez por todas Freud das figuras desta exaltação que Nietzsche prolonga à sua maneira.

NOTAS

1. § 1, *SW*, I, 48.
2. *Ibid.*, p. 49.
3. *Ibid.*, p. 50.
4. *Ibid.*, p. 48.
5. § 2, *SW*, I, 53.
6. § 8, *SW*, I, 89.
7. § 4, *SW*, I, 61.
8. *Ibid.*, p. 62.

9. Este é o título do § 5, do cap. I, *SW*, III, 19.
10. Precisamente em 1872 é publicada a obra em que Edward Burnett Tylor sustenta a tese animista sobre a origem da religião prometida a uma carreira tão bela, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Religion, Art and Custom*, Londres. Tylor afirma que a religião primitiva nasce da noção de alma, que o homem se forja pela consideração de duas espécies de fatos biológicos: por um lado, o sono, o êxtase, a doença e a morte; por outro, os sonhos e as visões, que o levam a se representar um princípio separável, logo distinto do corpo. O sonho figura, portanto, como em Nietzsche, numa problemática etnológica de "psicologia da crença religiosa".
11. Título do § 12, cap. I, *SW*, III, 23.
12. Título do § 13, cap. I, *SW*, III, 24.
13. Sobre esta lei, v., *infra*, p. 259.
14. *SW*, III, 23.
15. *SW*, III, 23-4.
16. Tema caro à concepção romântica do sonho, v., *infra*.
17. § 13, *SW*, III, 24.
18. *Ibid.*, p. 25.
19. Esta concepção da "lógica do sonho" tem fortes afinidades com aquela estudada por Schopenhauer, principalmente em seu curioso "Ensaio sobre a Aparição dos Espíritos" (*in*: *Parerga et Paraliponema*, t. IV, traduzido nas *Memórias sobre as Ciências Ocultas*, 1912). Aí Schopenhauer afirma que o princípio de razão "deve também reger de certo modo os sonhos, a maneira pela qual eles se produzem" (p. 125). "É preciso que haja necessariamente uma causa que provoque estas formas do sonho" (p. 128). Isto se baseia no fato de que "o cérebro reage a propósito de todas as excitações que chegam até ele, de acordo com sua função própria. Esta função consiste, antes de mais nada, em projetar imagens no espaço (. . .), consiste, em seguida, em fazer estas imagens se moverem no tempo e seguindo o fio da causalidade, o tempo e a causalidade sendo igualmente as funções da atividade que lhe é própria. O cérebro, em toda época, deve falar então somente sua própria língua; ele traduzirá, por conseguinte, também nesta língua aquelas impressões fracas que chegam até ele do interior durante seu sono, assim como se se tratasse das impressões fortes e bem distintas que chegam até ele, em estado de vigília, de fora, pela via regular" (pp. 134-5). Cf. também o ensaio sobre o princípio de razão suficiente. Sobre a influência desta concepção sobre Freud, v. *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, pp. 179-80.
20. *Ibid.*, pp. 25-6.
21. V., *supra*, 1.ª parte, pp. 71-2.
22. *Ibid.*, p. 26.
23. *Ibid.*, p. 27.
24. § 76, *SW*, III/2, p. 40.
25. § 194, *SW*, III/2, pp. 266-7.
26. Liv. II, § 119, *SW*, IV, 106.

27. *Ibid.*, p. 107.
28. Liv. II, § 128, *SW*, IV, 111.
29. V. a importância da temática do sonho entre os românticos, in: Béguin Albert. *L'Âme Romantique et le Rêve*, 1939. É bastante conhecido o interesse de Nietzsche por Jean-Paul, para quem o sonho é uma experiência permanente. Cf. *Choix de Rêves* (Escolha dos Sonhos), publicado em francês em 1934. O discurso nietzschiano sobre o sonho retoma notavelmente a temática romântica sobre a questão. Sobre a problemática moral, cf., por exemplo, Schubert, G. H. *Symbolique du Rêve*: "Não é, de modo algum, a parte mais brilhante de nós mesmos que está atrelada a nosso carro, sob a forma de alma vegetativa, mas sim a parte vergonhosa de nosso próprio ser em farrapos. Só o descobrimos demasiado claramente quando, mesmo por breves instantes, ela se liberta de suas cadeias. Fico aterrorizado quando, às vezes, percebo em sonho este lado de sombra de mim mesmo, sob seu verdadeiro aspecto" (citado por Béguin, p. 116). Questão esta que torturou Jean-Paul. Assinalemos também que Béguin escreveu sua obra em parte para opor à concepção psicanalítica do sonho uma concepção "mais rica", inspirada precisamente nos românticos (v. p. XVI), indicando, de passagem, a diversidade das concepções. Neste sentido, Nietzsche prolonga esta oposição.
30. Associação do sonho a Édipo literalmente premonitória...
31. Liv. III, § 232, *SW*, V, 170.
32. Liv. IV, Meio-dia, *SW*, VI, 205.
33. Liv. III, "Dos Três Males", *SW*, VI, 206.
34. *Ibid.*, p. 207.
35. Cap. V, § 193, *SW*, VII, 103.
36. Liv. III, § 479, *SW*, IX, 335.
37. Liv. III, § 798, *SW*, IX, 534.
38. V., *supra*, pp. 70-2.
39. Este é o objeto do cap. VI da *Traumdeutung*, *GW*, II-III.
40. Princípio formulado no final do cap. II e desenvolvido no cap. III da *Traumdeutung*.
41. V. os §§ 1-2 do cap. VI.
42. V. o § 9 do cap. VI da *Traumdeutung*.
43. Mais ainda que na *Traumdeutung*, é em suas *Observações sobre a Teoria e a Prática da Interpretação dos Sonhos* (1923) que Freud coloca em evidência esta idéia, *GW*, XIII, 304. Também na tal nota da *Traumdeutung*, ele aconselha que não mais se confunda o sonho com os pensamentos latentes, nem com os pensamentos manifestos (*GW*, II-III, 585, n. 1).
44. V. o § 3 do cap. VI da *Traumdeutung*. Sobre a ligação com a regressão, v. *GW*, II-III, 551-4.
45. *Supra*, pp. 209-10.
46. *In*: *Traumdeutung*, *GW*, II-III, 517.

LIVRO TERCEIRO

OS PROBLEMAS

Agora que foram expostos os *princípios*, que constituem o palco de nosso confronto, e os *temas*, pano de fundo ou cenário no qual ele se destaca, temos que chegar à ação dramática propriamente dita e a seu desenlace. Na verdade, princípios e temáticas vão dar num problema essencial: o *diagnóstico* sobre a realidade humana, desenvolvido pela psicologia freudiana das neuroses e seu homólogo nietzschiano sobre a "patologia moral". Esta é a prova da teoria dos instintos e da antropologia correspondente. Encontramos, aí, também um diagnóstico sobre a *Kultur*, sendo apresentada a teoria da civilização como a problemática que constitui o horizonte deste diagnóstico, presente, a bem dizer, desde a origem e à qual reconduz uma investigação que, partindo dos princípios, desvenda os fins. Se é verdade, enfim, que o diagnóstico indica a *terapêutica*, é neste terreno que devemos buscar o termo natural de nossa investigação, como resposta à questão da doença.

1.

NEUROSE
E
MORALIDADE

NOÇÕES DE SAÚDE E DE DOENÇA EM FREUD E EM NIETZSCHE

Se é verdade que se pode falar em uma psicopatologia nietzschiana, convém delimitar positivamente, por assim dizer, a acepção das noções de doença e de saúde em Nietzsche.

Humano, Demasiado Humano já afirma o "valor da doença" como geradora de "sabedoria",[1] sublinha o ódio aos "conselheiros" que brota no doente.[2] A "utilidade" da doença é afirmada deste modo: ela proporciona "um sentimento extremamente agudo para o são e o mórbido nas obras e nos atos, os seus e os dos outros": daí paradoxalmente o "tom de saúde" que se destaca dos escritos dos doentes, bem mais aptos que a espécie robusta "à filosofia da saúde, do espírito e da convalescença."[3]

A respeito dessa ciência da saúde pela doença, *O Andarilho e sua Sombra* já descreve "a fé na doença" que o cristianismo inoculou no homem.[4] Quando recomenda como sedativo para as angústias da alma "refletir sobre os benefícios e gentilezas que se pode fazer aos amigos e inimigos",[5] Nietzsche alude a algo muito

diferente da caridade: a uma forma de "diversão" que evita agravar o mal pelo remédio, criando o ressentimento. De resto, a doença longa demais embota a compaixão e chega a fazer inferir que o doente *merece* sua doença.[6] No fundo, portanto: "Um pouco de saúde aqui e ali é o melhor remédio para o doente."[7] Este dito espirituoso exprime bem a relatividade das duas noções.

Simultaneamente, esta relatividade se exprime pela coincidência da doença como realidade e da idéia de doença: de modo que tratar do doente não é apenas tratar da doença. É tranqüilizar sua imaginação, "a fim de que, pelo menos, ele deixe de sofrer por suas idéias a propósito da doença",[8] como diz *Aurora*. O fundo da doença é, portanto, "a aflição e a miséria da alma" (*Trübsal und Seelen-Elend*), que a própria arte não basta para curar.[9] É sob estas espécies que o *niilismo*, doença suprema, faz sua entrada no universo nietzschiano, muito antes de ser levada em conta como tal.

Evitemos, porém, traduzir estas fórmulas dizendo que, para Nietzsche, toda doença é psicológica: deve-se entender simplesmente que a doença é uma realidade indissociavelmente orgânica e psíquica — a tal ponto que a doença serve para metaforizar solidariamente a alma e o corpo. *Aurora* dá uma definição dela neste sentido: "Pelo termo doença deve-se entender: uma aproximação intempestiva da velhice, do ódio e dos juízos pessimistas — coisas que se implicam (*zueinander gehören*)."[10] Eis por que o termo doença conduz implicitamente, em Nietzsche, esta procissão de significados, ao mesmo tempo somáticos e morais. O termo, portanto, deve ser tomado solidariamente num sentido estritamente médico de afecção orgânica e na acepção moral, onde aponta para a idéia de doença mental.

Assim, quanto mais se aguçar a crítica da moral, na década de 1880, mais a metáfora patológica vai se desenvolver, até elevar a noção de doença ao nível de verdadeira *categoria* da crítica da moral. A declaração de guerra de Zaratustra aos "doentes" como inimigos do gênero humano[11] arremata esta evolução, no termo da qual a doença investe sua função axiológica de contra-valor revelador de valores.

Vê-se, através desta apresentação, a diferença de ponto de vista original da respectiva relação de Nietzsche e de Freud com a doença: discurso axiológico de um lado, discurso explicativo de

outro: mas esta oposição banal não impede, de modo algum, uma surpreendente convergência da abordagem psicopatológica, como se todo discurso sobre o normal e o patológico deparasse com a questão do valor e da norma, e aquela, correlata, da interpretação.[12]

Poder-se-ia dizer, na verdade, que paradoxalmente a idéia de *doença*, não mais que seu correlato *saúde*, não constituem categorias operatórias em Freud. O que existe, antes de mais nada, é um conjunto de *processos* psíquicos suscetíveis de um certo *regime* de funcionamento e de não-funcionamento. O *patológico* parece privilegiado por revelar, pela disfunção, a funcionalidade do sistema. Trata-se, de acordo com a formulação inicial das "ambições", de "descobrir que forma assume a teoria do funcionamento mental, quando nela se introduz a noção de quantidade, uma espécie de economia das forças nervosas e, em segundo lugar, extrair da psicopatologia algum ganho para a psicologia normal."[13] De fato, a primeira ambição é que fundamenta a segunda. Em última instância, o conceito *qualitativo* de doença desaparece na medida em que designaria alguma entidade antropomórfica: em Freud, a quantidade tem por função pensar a doença em termos de processos em graus.

A teoria das neuroses se baseia, desde a origem, nesta pretensão quantificante, o que supõe imunizar a idéia de psicopatologia de uma conotação valorizante. A neurose é, primeiramente, uma perturbação da economia mental, o que relativiza a antinomia saúde/doença, mas por um caminho diferente do de Nietzsche.

Em Nietzsche, na verdade, os conceitos não deixam de ter uma função valorizadora, por mais variável que seja, enquanto em Freud eles só denominam figuras descritivas, deixando aos fenômenos processuais a exclusiva função explicativa. Se, contudo, o encontro é possível, é porque em Nietzsche a avaliação se torna exploradora dos processos e porque em Freud opera uma avaliação que não deixa de agir por não ter que se objetivar (ver *infra*).

PATOLOGIA MORAL E DESTINO DAS PULSÕES

Deste modo, remetemo-nos à análise nietzschiana da *patologia moral*, que se distribui em *A Genealogia da Moral* sob as espécies

do ressentimento, da má consciência e do ideal ascético. Trata-se, para nosso propósito bem circunscrito, de apreender a concepção *psicopatológica* que subjaz a estes diagnósticos.

Na verdade, é um verdadeiro quadro clínico que Nietzsche esboça ao longo dessas três dissertações. O que nos interessa é explicitar a representação do aparelho psíquico que torna possível esta sintomatologia, em busca daquele "algo mórbido" (*etwas Ungesundes*)[14] que Nietzsche localiza no fundamento da moralidade.

O ressentimento (*das Ressentiment*) nasce quando "a verdadeira reação, isto é, a ação, é proibida", o que tem por efeito sua conversão numa "vingança imaginária".[15] O ressentimento nasce paradoxalmente quando o que é privativo — inibição da ação (*Tat*) — torna-se "criador" (*schöpferisch*). Isto supõe a inversão da relação sujeito-ação-mundo: o homem do ressentimento precisa, "em termos fisiológicos, das excitações exteriores para agir". Em outras palavras: "Sua ação é, no fundo, uma reação." Daí o caráter "passivo"[16] de sua concepção de felicidade, isto é, da expansão de si próprio: daí sua representação como "narcose, entorpecimento (*Betäubung*), sossego, "sabbat", distensão do ânimo e relaxamento dos membros". Inversamente, a saúde consiste numa ação e num crescimento espontâneos: daí a *atividade* que isto supõe, baseada ela própria numa "completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores *inconscientes*".

A caracteriologia do ressentimento traduz em traços de caráter esta reatividade primária: "Sua alma *olha de través*, seu espírito ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos." As modalidades psíquicas favoritas são "o silêncio, o não-esquecimento, a espera, o momentâneo apequenamento e a humilhação própria": tantas expressões do estatuto dominante de seu psiquismo, o adiamento. Tudo procede, na verdade, do fato de que o efeito não se descarregou imediatamente, pela atividade. A partir daí, se desencadeia um mecanismo *tóxico*. É em termos de envenenamento que Nietzsche evoca justamente este efeito pelo qual o que não pode descarregar-se como reação motora cria um verdadeiro foco de infecção que ganha o conjunto do psiquismo. Assim é a doença do ressentimento, que age à maneira de um "parasita" que "se instala permanentemente".[17]

Correlativamente, o ressentimento se traduz por uma perturbação da economia mental. Na verdade, a superabundância da força plástica, "modeladora, regeneradora", é que caracteriza a saúde, tornando possível uma espécie de renovação crônica da energia. Ao contrário, existe, na patologia do ressentimento, o superinvestimento local, logo, superdesenvolvimento da *memória*. Deve-se entender este superdesenvolvimento mnésico como o efeito inverso e proporcional do subdesenvolvimento funcional da motricidade. Não é por acaso que Nietzsche chega a comparar o ressentimento à acumulação de "uma perigosa matéria explosiva". O *sintoma* não é senão a modalidade segundo a qual se descarrega a explosão, ao mesmo tempo que faz sua economia. O "oculto" (*Verstecktes*) é a linguagem dominante desta estratégia de *defesa*. Compreendamos, com efeito, que, no caso em que a atividade não esgota pouco a pouco o gasto, como é o caso na patologia do ressentimento, desenvolve-se uma função de memorização-simbolização que não tinha espaço na saúde. A doença é precisamente o estado em que "chegamos a nos livrar de nada" e em que "todos os acontecimentos deixam marcas", onde as lembranças degeneram em "chagas purulentas".

Não se pode escapar à impressão de que aquilo que Nietzsche teoriza a propósito do ressentimento não é senão o que Freud, desde a origem, teoriza a propósito da *neurose* enquanto tal. Não são as analogias externas que nos interessam aqui, mas sim o esquema global de deciframento.

O conceito básico que possibilita a Freud e Breuer decifrarem a sintomatologia histérica e proporem sua etiologia é a ab-reação (*Abreagieren*). Os *Estudos sobre a Histeria*, como mostra a comunicação preliminar, na verdade têm por finalidade "justificar uma extensão do conceito de histeria traumática".[18] Eles procuram estabelecer, portanto, que "é de reminiscências (*Reminiszenzen*) que o histérico padece em grande parte."[19] Ora, o que faz com que um acontecimento vivido torne-se ou não uma reminiscência patogênica depende estreitamente do processo de ab-reação pelo qual o sujeito descarrega o *afeto* vinculado a ela. Eis por que, para julgar a rememoração, importa, em primeiro lugar, saber se "o acontecimento desencadeador provocou ou não uma reação enérgica".[20] A reação é definida aqui como "a série de reflexos

voluntários ou involuntários graças aos quais (. . .) há descarga de afetos, desde as lágrimas até o ato de vingança."

Somente quando a reação é travada é que se opera a possibilidade de seu destino patológico: "Quando esta reação se acha travada, o afeto fica vinculado à lembrança." Enquanto o sujeito normal consegue, pelo ato, pela palavra ou pelo contexto associativo, fazer com que desapareça "o afeto concomitante" (*begleitenden Affek*), no neurótico "as representações patogênicas mantêm-se em todo o seu frescor e sempre carregadas de emoção", pois "o desgaste normal devido a uma ab-reação e a uma reprodução nos estados em que as associações não sejam perturbadas lhe é proibido".[21] Eis constituída esta memória que não acaba mais com nada. O *Nicht-Vergessen* do ressentimento nietzschiano se alimenta na mesma fonte que a *Reminiszenz* da histeria freudiana: uma perturbação funcional radical impede o processo de ab-reação.

Como se sabe, a má consciência (*schlechte Gewissen*) é que constitui o prolongamento e a superação do ressentimento na patologia nietzschiana. Pois bem, esta passagem ocorre por um processo que Nietzsche caracteriza claramente: "Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se (wenden) para dentro* — isto é o que chamo de *interiorização* (*Verinnerlichung*) do homem."[22] Esta é a transformação (*Veränderung*) radical que vai criar uma doença aguda e crônica ao mesmo tempo: "O homem doente do homem, doente de si mesmo."[23]

Esta doença radical procede de um entrave ao "instinto de liberdade": este é submetido a um tratamento durante o qual ele se tornou "latente à força (. . .), reprimido, recuado, encarcerado no íntimo (*zurückgedrängte, zurückgetretene, ins Innere eingekerkertre*), por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo."[24] A crueldade, expressa na vingança, no ressentimento converte-se, a partir de então, em "vontade de torturar a si próprio". Daí o surgimento de um novo registro — desinteresse, abnegação, auto-sacrifício — onde o Si (*Selbst*) é carrasco e vítima. A culpa é, enfim, que traduz este sofrimento paradoxal ministrado a si mesmo.

Este é o momento em que o Si mesmo se representa como devendo expiar a dívida simbólica. O que o sacerdote ascético desig-

na neste nível é precisamente a vítima: "Você mesmo é culpado". Isto implica, precisou Nietzsche, que "a direção (*Richtung*) do ressentimento seja mudada".[25] A "causa responsável", de projetada, passa a ser literalmente *intro*jetada.

É notável que Freud analise sob o nome de "destinos das pulsões" (*Triebschicksale*), ao lado do recalque e da sublimação,[26] dois processos que, não por acaso, parecem fazer parte do mecanismo íntimo do ressentimento e da má consciência nas análises nietzschianas.

Freud fala em "retorno sobre si mesmo" (*Wendung gegen die eigene Person*)[27] para designar o processo pelo qual a pulsão abandona o objeto exterior para dirigir-se a si próprio, erigido assim em objeto. Fala em "reinversão da pulsão" (*Verkehrung ins Gegenteil*)[28] para designar o processo pelo qual a finalidade de uma pulsão transforma-se no seu contrário, passando assim da atividade à passividade. Insiste também no fato de que estes dois procedimentos estão estreitamente ligados, a ponto de dificilmente serem distinguíveis. Não é por acaso, enfim, que o exemplo privilegiado para exibir este processo seja o sadomasoquismo, enquanto a passagem do amor ao ódio serve para materializar a reinversão material.

No processo que vai da atividade ao ressentimento, e deste à má consciência, é como se se houvesse visto seu aprofundamento em espiral. Na "interiorização" vimos consumar-se a mudança de direção, meta e objeto. A partir deste momento, a tonalidade sadomasoquista da má consciência assume todo o seu significado pulsional.

Na verdade, Freud mostra que a passagem do sadismo ao masoquismo consiste numa "atividade de violência, uma manifestação de poder originariamente dirigida para uma outra pessoa tomada como objeto, que é abandonada e substituída pela própria pessoa; porém, simultaneamente, se realiza uma transformação da meta pulsional ativa em meta passiva"[29] — o que requer um objeto para administrar o sofrimento. Na má consciência, o próprio sujeito é que produz o sofrimento, comportando-se a partir de então contra si mesmo, à maneira de um outro repressivo.

TEORIA DA MEMÓRIA E SUA PATOLOGIA: OS TRAÇOS MNÉSICOS

Além desta notável homologia econômico-dinâmica, pode-se assinalar importante aproximação *tópica*, baseada na representação do aparelho psíquico que explica a patologia da memória. É essencial, para compreender a teoria nietzschiana da memória, meditar sobre o aforismo onde ele declara: "Não existe órgão próprio da 'memória'."[30] Por isso mesmo é que só se poderia falar em memória entre aspas. A memória é, na verdade, menos uma faculdade específica que uma função difusa cujo substrato é fisiológico: "Todos os nervos, precisam eles (. . .), recordam-se de experiências anteriores." Deve-se falar, portanto, numa memória orgânica imanente ao corpo, que se conserva pelos *vestígios nervosos* aí deixados pelas excitações passadas: "Cada palavra, cada número é o resultado de um processo físico", ao qual não se poderia atribuir lugar próprio, pois atua em qualquer parte do circuito nervoso. Na verdade: "Tudo o que os nervos sentiram de modo confuso (*anorganisiert*) continua a viver neles." Encontramos mesmo precisamente aqui a articulação entre memória e inconsciente. A recordação propriamente dita não é senão o momento em que a vida latente destas experiências que perduram no inconsciente irrompem na consciência.

Há mais ainda: a memória é o eco da vida pulsional. Isto significa que ela só "observa os feitos dos instintos".[31] Preenche uma função de revelador das transformações das pulsões em presença dos objetos. Só nos recordamos literalmente daquilo por que nosso instinto se acha empenhado ou encontra um "interesse". Só existe memória afetiva, isto é, pulsional.

Eis por que Nietzsche insiste na necessidade de mudar de concepção relativa à memória. O erro seria "postular uma 'alma' que reproduz de modo atemporal, reconhece etc."[32] De fato: "O que foi vivido continua a viver 'em memória'."[33] Isto significa que há conservação dos traços mnésicos dos acontecimentos. A memória não poderia ser chamada para testemunhar a perenidade de uma alma: esta não é senão "a massa de todas as vivências (*Erlebnisse*), de toda a vida orgânica, que vivem, se ordenam, se amoldam mutuamente, se combatem, se simplificam, se empurram em conjunto e se transformam em múltiplas unidades."[34]

Se a vivência retorna, precisa Nietzsche, "não posso fazer nada, o querer não intervém (. . .) Sucede uma coisa da qual tomo consciência: agora sucede uma coisa análoga — quem a chama? quem a desperta?" Certamente que não um "Ego", mas algo como um "Id".

Não é por acaso que não poderíamos encontrar, na obra de Freud, nenhuma teoria da memória *per se*. Acontece que, ao passar da psicologia à psicanálise, a memória perdeu sua unidade de faculdade: não há senão traços ou resíduos mnésicos (*Erinnerungsspuren* ou *Erinnerungstreste*). São os homólogos daquelas "unidades múltiplas" das quais Nietzsche falava e cuja massa fervilhante forma o que é convencionalmente designado pelo nome de "memória".

Bem cedo, contudo, Freud passa a ter necessidade de encontrar uma ordem para estas unidades. Não é por acaso que a primeira imagem que lhe vem à mente, nos *Estudos sobre a Histeria*, é a de uma estratificação (*Schichtung*). A memória dos histéricos assemelha-se a "arquivos mantidos em ordem",[35] os quais só resta examinar. Esses arquivos são organizados segundo uma ordem tríplice: cronológica, temática e lógica. Na realidade, o que estratifica assim a massa dos traços mnésicos é a existência de um "núcleo central" patogênico inconsciente. "Os extratos periféricos contêm as lembranças (ou feixes de lembranças) que podem voltar mais facilmente à memória e são sempre claramente conscientes",[36] enquanto o cerne patogênico do psiquismo corresponde à memória propriamente inconsciente, que só pode ser atingida pelo que Freud compara então a uma "infiltração".

Poder-se-ia falar em dualidade de memórias (consciente/inconsciente) se, precisamente, o conceito de traço mnésico não estivesse destinado a superar esta representação. Melhor seria dizer que os traços se organizam em "sistemas". Consciente, pré-consciente e inconsciente, na primeira tópica — Id, Ego e Superego na segunda, definirão tipos de memória, quer dizer, de regime de funcionamento dos traços mnésicos, que permitirão classificá-los.

Os "sistemas" ou "instâncias" constituem, portanto, as dimensões ou princípios de ordem dos arquivos da memória. Assim, é notável que, onde Nietzsche faz com que se pense na memória

como pluralidade de unidades que se auto-organizam espontaneamente, Freud subsume a multiplicidade dos traços mnésicos em princípios de ordenação.

O modelo da teoria freudiana está na famosa carta de 6 de dezembro de 1896, onde Freud expõe a Fliess: "Nos meus trabalhos, parto da hipótese de que nosso mecanismo psíquico foi estabelecido por um processo de estratificação: os materiais presentes na forma de traços mnemônicos são *remanejados* de tempos em tempos conforme novas circunstâncias. O que há de essencialmente novo na minha teoria é a idéia de que a memória está presente não só uma, mas várias vezes, e que ela se compõe de diversas espécies de 'signos'."[37] Concepção inédita que a aproximação com a concepção nietzschiana permite ao menos moderar, se é verdade que a memória se fragmenta igualmente numa série de registros.

A verdadeira originalidade de Freud consiste mais na elaboração de uma codificação *tópica* desta concepção. Esta concepção de memória, porém, é mantida até o fim, especificando-se. Na *Traumdeutung*, ao representar o aparelho psíquico como um aparelho reflexo de extremidade dupla, perspectiva e motriz, ele define a memória como a função de retenção dos vestígios e a relaciona com um sistema específico encarregado de registrar as modificações. É organizada uma cadeia de sistemas cuja ordem espacial representa a ordem temporal de circulação da excitação. Assim, há uma divisão de trabalho entre dois "órgãos do aparelho psíquico".[38]

Mais tarde, Freud afirma que "a consciência nasce diretamente no lugar do vestígio da lembrança", ou, em outras palavras, que "o inexplicável fenômeno do consciente se produz, dentro do sistema de percepção, *no lugar* dos vestígios permanentes."[39] Freud se esforça até o fim, portanto, em pensar este caráter do aparelho psíquico, que, por um lado, "possui o dom ilimitado de receber novas impressões" e, por outro, "cria de maneira contínua traços mnemônicos duradouros, senão inalteráveis". É sobre esta espécie de prodígio que ainda se constitui a reflexão de Freud em 1929: como é possível a conservação, no psiquismo, das impressões, à maneira de um sítio arqueológico?[40]

TEORIA DA CULPA E DA DIVIDA

Esta patologia se especifica através de um sentimento de dupla conotação, *ética* e *clínica*: existe, tanto em Freud quanto em Nietzsche, uma teoria da culpa, igualmente central. Há, contudo, que se cercar o mais positivamente possível a acepção desta noção num e noutro, para determinar seus pontos de convergência e de divergência. Pelo menos seu primeiro ponto comum é relacionar-se com uma ótica que deriva da psicopatologia, no sentido delimitado anteriormente.

Temos, portanto, que examinar a acepção clínica comparada da noção nos registros nietzschiano e freudiano.

A culpa faz sentido naturalmente, em Nietzsche, no esquema geral da crítica da moral. Para nosso propósito, porém, isolemos o diagnóstico específico que se refere à culpa enquanto tal, apanhada de certo modo clinicamente.

Num aforismo de *Aurora*, parece que a culpa está ligada, para Nietzsche, às noções de louvor e de censura (*Loben und Tadeln*): o juízo de culpa está relacionado à "necessidade excessiva de censurar e de louvar".[41] Este é, portanto, um meio de provar que ainda se tem força, seja considerando o outro culpado, seja culpando-se. Em *A Gaia Ciência* também é afirmado o caráter fictício de toda culpa, relacionada a um juízo de valor arbitrário. Semelhantemente, "antes que o sol desponte", Zaratustra apela àquele momento de serenidade e de inocência do céu, naquele ponto de suspensão, enquanto "debaixo de nós, constrição, finalidade e culpa se condensam, como a chuva".[42] Trata-se, como diz um aforismo contemporâneo, de convencer-se da "inocência do devir" a fim de "ganhar uma sensação de inteira 'irresponsabilidade', e tornar-se independente do louvor e da censura, de todo homem e de todo passado".[43] Assim, encontra-se em Nietzsche, antes mesmo de uma análise da culpa, uma radical relativização da nação relacionada às noções psicológicas e sociais de "louvor" e "censura".

Somente num segundo tempo a culpa, diagnosticada como fictícia, vem a ser objeto de uma análise genealógica. Aí aparece uma colocação em evidência da conotação jurídica: "Nesta esfera,

a das obrigações, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: 'culpa', 'consciência', 'dever', 'sacralidade do dever'."[44] Por isso, a culpa aponta para a crueldade e para a lei. Em outras palavras: "O sentimento de culpa, de obrigação pessoal, teve origem (. . .) na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre credor e devedor."[45]

A culpa é assim remetida a uma relação jurídica arcaica onde reinam a medição e a avaliação. Não existe culpa sem prejuízo (*Schaden*), resultado da relação entre credor e devedor (*Glaübiger und Schuldner*). O culpado é, portanto, "um devedor que não só não reembolsa os empréstimos feitos a ele, como inclusive atenta contra seu credor".[46] É, portanto, "um 'infrator' alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo". Daí a situação de "fora da lei" e o castigo (*Strafe*) para o criminoso (*Verbrecher*), rompedor (*Brecher*) do compromisso da dívida.

Nesta perspectiva, Nietzsche chega a recusar a idéia segundo a qual "o castigo teria a propriedade de despertar no culpado o sentimento de culpa",[47] afirmando, ao contrário, que "precisamente o castigo é que mais *retardou* o desenvolvimento do sentimento de culpa".[48]

Isto leva a uma tentativa precisa de filogênese da idéia de culpa. Coloca na origem "a convicção de que a espécie subsiste, exclusivamente, graças aos sacrifícios e realizações dos ancestrais, e que é preciso pagar-lhes (*zurückzahlen*)[49] isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se, portanto, uma *dívida* que cresce permanentemente porque os antepassados não cessam, em sua sobrevida como espíritos poderosos, de conceder à estirpe, em nome de sua força, novas vantagens e novos empréstimos."[50]

Assim é esta "espécie de lógica" da dívida, que faz com que cada incremento de vida equivalha a um inchaço do débito — imagem radicalmente inversa da idéia de progresso, já que o que se ganha é o mesmo que é devido, até que a dívida suprema esteja localizada em Deus, supremo credor, que assume a dívida globalmente.

Que fazer a partir deste momento? A resposta de Nietzsche é vibrante: Será possível que enfim "a impossibilidade de pagar a dívida" gere a "impossibilidade da penitência", o que gera a idéia cristã: "o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens;

Deus pagando a si próprio, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível — o credor se sacrificando a seu devedor por *amor* (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor"?[51]

Finalmente, só resta ao sacerdote ascético dar uma forma artística a este sentimento bruto, no *pecado* (*Sünde*). Isto consiste em arranjar uma causa para o sofrimento interno. A partir de então, o homem "deve buscá-la em si mesmo, em uma dívida, um pedaço do passado, ele deve interpretar a própria dor como um castigo".[52] Bastará chamar de "pecado" o sentimento interno.

Ao contrário, Nietzsche sonhará em *Ecce Homo* com um "deus que viria à terra" e que "não poderia fazer senão injustiça — tomar a si não o castigo, mas a *culpa*, é que seria divino".[53] E *A Vontade de Poder* colocará como negação primordial e saudável: a "luta contra o sentimento de culpa" (ou de dívida)[54]: a física, a metafísica e a psicologia nietzschiana fazem sentido nesta luta. A tese da "ausência de valor (*Wertlosigkeit*) objetivo de todo conceito de culpa"[55] é realmente o alfa e o ômega da concepção nietzschiana de culpa.

Em Freud o sentimento de culpa é imediatamente relacionado à sexualidade. É na histeria e na neurose obsessiva que Freud descobre, desde os escritos dos anos de 1890, o mecanismo de auto-recriminação que "o sujeito dirige a si mesmo por causa daquele gozo sexual antecipado", auxiliado pelo "trabalho psíquico inconsciente de transformação e de substituição".[56] Toda culpa posterior deve sua eficiência ao fato de reinvestir o traço mnésico pré-histórico desta experiência de prazer mais ou menos ativa. Não é por acaso que a neurose obsessiva, onde a experiência foi em parte ativa, é que dá lugar à análise detalhada do *schuldgefühl*. É aí, na realidade, que o trabalho de interiorização é mais literalmente *ativo*.

O exagero da "atitute de passividade sexual original" fixa assim o *masoquismo*. Não é por acaso que se impõe a aproximação, via sentimento de culpa, entre o comportamento obsessivo (*Zwangshandlung*) e o ritual religioso (*Religionsübung*).[57] A religião dá sua forma sublimada à dívida obsessiva. Assim também "a angústia social" e a consciência de culpa são interpretadas no

âmbito da análise do narcisismo, como uma transferência da libido homossexual. A angústia de morte deriva igualmente do sentimento de culpa.

No ensaio metapsicológico sobre *o inconsciente*, Freud se questiona sobre o sentido da estranha união dos termos: "consciência de culpa inconsciente".[58] A expressão só faz sentido se referida à relação dos afetos e das representações no mecanismo do *recalque*. Ademais, Freud coloca que "é totalmente indubitável que se pode ver no complexo de Édipo uma das mais importantes fontes do sentimento de culpa."[59]

É sob a forma de "necessidade de punição" (*Strafbedürfnis*)[60] que a terapêutica encontra o sentimento de culpa, provocando as reações negativas.

Notável, porém, é que Freud sente necessidade de uma nova teoria da culpa. Num estudo de 1919, ele não declarava: "Donde provém a própria consciência de culpa? Mais uma vez as análises não dizem nada sobre isso?"[61] Chega a compará-la com uma "cicatrização" (*Narbenbildung*). Na verdade, é a nova tópica que vai elucidar esta relação: "Nós a atribuiremos", diz ele prudentemente em 1919, "àquela instância que, enquanto consciência moral crítica, opõe-se ao resto do Ego."

De fato, é em *O Ego e o Id* que o sentimento de culpa encontra seu texto canônico, através do estudo das "dependências do Ego" (*Abhängigkeiten des Ichs*).[62] A partir daí, a culpa é relacionada à tensão entre o Superego e o Ego a propósito das disjuntivas pulsionais do Id. Desse momento em diante, é definível como "a percepção que, no Ego, corresponde à crítica do Superego (*die dieser Kritik entsprechende Wahrnehmung im Ich*)."[63] A partir desta matriz comum, instalam-se as versões normal, obsessiva e melancólica da culpa. É que a culpa encontrou seu eixo na correspondência das instâncias. Em sua versão obsessiva, o Ego se levanta contra o sentimento, sofrendo o Superego influências que continuam desconhecidas do Ego; na versão melancólica, o Ego não faz mais nenhum protesto e passa a ser a vítima expiatória destinada ao holocausto.

Ademais, como a nova função do masoquismo no âmbito da teoria da pulsão de morte, a culpa adquire um novo papel, estando uma parte da pulsão de morte "ligada psiquicamente pelo Superego". O sentimento de culpa, enquanto angústia diante do Superego, é apenas uma "variação tópica" da angústia.[64] Finalmente, o sentimento de culpa é abordado por Freud a nível filogenético. Não é por acaso que um desenvolvimento excepcionalmente longo lhe é dedicado em *Mal-estar na Civilização*, enquanto "percepção, que tem o Ego, da vigilância do Superego":[65] é que a *Kultur* se baseia naquele "Superego coletivo" (*Kultur-Über-Ich*) que garante seu controle pela produção daqueles sentimentos sociais.

O que arremata esta concepção onto-filogenética da culpa é a famosa parábola do assassinato do Pai que encerra *Totem e Tabu*. O sentimento de culpa seria, portanto, a reprodução, no plano individual, da culpa derivada da cena originária coletiva e transmitida filogeneticamente: "A sociedade está baseada desde então numa culpa comum (*Mitschuld*) relativa ao assassinato cometido em comum; a religião, no sentimento de culpa e no arrependimento; a moral, nas necessidades dessa sociedade, por um lado, e na necessidade de expiação (*Büssen*) gerada pela consciência de culpa, por outro lado."[66] Isto significa claramente que o cimento do "contrato social" é a culpa, derivada do "complexo paterno".

É desta fonte que deriva a família de sentimentos que Nietzsche rotula como reativos; ou seja, o remorso e o arrependimento (*Reue*), "que constituem a reação do Ego num caso determinado de sentimento de culpa".[67]

Não é por acaso que Nietzsche e Freud chegam a pôr em evidência a importância da *dívida* (*Schuld*). Se esta temática se torna central em ambos, é porque a crítica da moral e o diagnóstico da neurose se cruzam para encontrar esta categoria de dívida.

Não há dúvida de que onde Freud melhor captou a dialética bloqueada da dívida neurótica foi no caso do "Homem dos Ratos".[68] Aí ele encontra, na verdade, a realidade clínica *in concreto* do que está em jogo simbolicamente na dívida neurótica. O complexo roteiro descrito por Freud consiste, para o neurótico, em adiar, por uma rede de artimanhas, o reembolso da dívida, mas simultaneamente a necessidade da dívida se fortalece em igual proporção. Nesta monstruosa ambivalência, o neurótico desenvolve precisamente a dupla valência da dívida, expressão da

exigência do reembolso e de sua impossibilidade, exposta à dupla sanção: pois o próprio da dívida é ameaçar de sanção o sujeito que não a paga e valor como sanção *per se* — de modo que o sujeito se expõe e padece tanto por ter que pagá-la como por evitar pagá-la. É que a dívida simbólica só existe em relação ao devedor. Enquanto a dívida real se extingue com sua quitação, ela persiste tanto quanto o ser do devedor que a mantém em existência, ser culpado da má consciência.

Em outras palavras, a dívida vincula o sujeito a si mesmo, o que constitui a melhor definição de *culpa*. A aproximação, conforme o duplo sentido da palavra *Schuld*, é explicitada por Nietzsche como um daqueles signos etimológicos de uma genealogia da moral: "O conceito moral essencial 'culpa' tira sua origem da idéia toda material de 'dívida'."[69] É como se a linguagem da neurose desenvolvesse clinicamente esta analogia, implicada desde o postulado econômico: se é verdade que nada é mais difícil para o homem que a renúncia a um "gozo já sentido", é preciso concluir: "A bem dizer, só sabemos trocar uma coisa por outra".

CRIME E CASTIGO EM NIETZSCHE E EM FREUD

Agora estamos em condições de entender o alcance da teoria nietzschiana do criminoso, que chamou a atenção de Freud. A famosa declaração de *Zaratustra*, com seu tom de provocação e de escândalo, é o melhor documento sobre a questão.[70]

Trata-se do texto da primeira parte intitulado "Do pálido criminoso". Ele se apresenta como uma profissão de fé do criminoso, que pode ser interpretada como uma apologia do crime. De fato, ele expressa o ponto de vista do criminoso, ao invés de considerá-lo do ponto de vista dos juízes. Por isso, põe em evidência a grandeza do crime como igualdade de pensamento e de ato na realização do crime. Põe em evidência a profundidade do desprezo do homem, da misantropia radical do criminoso que, ao invés de subordinar o crime a algum motivo condicional (como o roubo), o relaciona a seu fim próprio, a "sede de felicidade do punhal" e do sangue.[71] O trágico da culpa, todavia, é também a impossibilidade, para o criminoso, de suportar a imagem do crime.

Existe aí como que um documento da criminologia nietzschiana, contribuição a uma ciência em vias de constituição.[72] Descobre-se aí uma relativização do Bem e do Mal e uma analogia entre crime, loucura e doença: "Aquele que cai doente agora é vítima do mal que é o mal de hoje: ele quer fazer mal com aquilo que lhe faz mal. Mas houve em outros tempos um outro Mal e um outro Bem." Texto dostoievskiano de desafio à concepção limitada e fixista da moral, que teve por destino ilustrar o imoralista nietzschiano no que lhe era atribuído ingenuamente de sangrento.

Trata-se, de fato, da projeção simbólica da iconoclastia axiológica, aquela que evoca a Sombra que acompanha Zaratustra na última parte: "Destrocei tudo aquilo que, algum dia, meu coração venerara, derribei todos os marcos de fronteira e ídolos, deixei-me atrair pelos mais perigosos desejos — em verdade, não há delito sobre o qual eu não passasse uma vez."[73] Criminoso que chega a esperar a segurança de uma prisão.[74]

Mas para bem apreender o sentido deste texto que impressionou Freud, deve-se lembrar que nele culmina uma temática que atravessa toda a obra de Nietzsche, obcecado pela parábola do criminoso.

"Nosso crime em relação aos criminosos", já diz *Humano, Demasiado Humano*, "consiste em que o tratamos como o fariam patifes."[75] É preciso lembrar que entre as más e as boas ações há apenas uma diferença de grau, a partir do momento em que elas são apreciadas conforme a necessidade. Sem dúvida, no entanto, "a completa irresponsabilidade do homem em relação a seus atos e a seu ser é a gota mais amarga que o investigador tem que engolir."[76] Percebe-se o sentido da "reabilitação" do criminoso: ela está destinada a derrubar o cânone comum, que consiste em "ver na responsabilidade e no dever os títulos de nobreza da humanidade". Deste modo, a irresponsabilidade aparece na atividade onírica:[77] só resta estendê-la aos atos despertos.

Esta reflexão remete ao exame das "virtudes de prejuízo" exigidas pelos "agrupamentos sociais" para sua defesa. Pois bem, observa *O Andarilho e sua Sombra*: "Todos os criminosos forçam a sociedade a voltar a graus de civilização anteriores ao em que se encontra no momento em que o crime se realiza; eles agem para trás."[78] Esta é a virtude do crime que revela esta potenciali-

dade regressiva, sacrifício do homem para atingir a meta da sociedade.

Aurora lembrava que "o criminoso dá muito freqüentemente a prova de um autodomínio, de um espírito de sacrifício e de uma inteligência excepcionais, e que mantém estas qualidades entre aqueles que o temem",[79] para opô-lo a "aqueles intoxicados de sonho", muito mais nocivos à humanidade. Aí também é evocado aquele criminoso de um possível futuro que "dita publicamente sua própria punição" por respeito à lei que ele mesmo promulgou.[80]

Encontramos sobretudo o notável aforismo em que Nietzsche ataca o "abominável código criminal, com sua balança de merceeiro e sua vontade de compensar a falta pela pena".[81] Ele lhe opõe um diagnóstico: "Apenas começamos a refletir sobre a fisiologia do criminoso e já deparamos com esta evidência: não existe diferença essencial entre os criminosos e os doentes mentais."[82] A partir deste momento, ele exige que se extraia dele as conseqüências terapêuticas, visando a uma estratégia de cura em relação com o interesse do doente e os prejuízos previsíveis. Paralelamente, é destacado o cinismo do criminoso: "Todos aqueles que têm freqüentado muito as prisões e os presídios se espantam ao verificar quão raro é encontrar ali um 'remorso' inequívoco, mas muito mais freqüentemente a nostalgia do querido velho crime, mau e bem-amado."[83] Tal é a estranha "aflição" do criminoso: desafia as categorias da moral e lesa sua universalidade.

Isto leva a opor o crime à consciência do criminoso. "O criminoso", diz *Além do Bem e do Mal*, "muitas vezes não está à altura de seu ato: ele o diminui e o calunia."[84] Quanto aos advogados, "raramente (são) artistas o bastante para virar a favor do seu cliente o belo horror do seu crime".[85] Visto do lado da sociedade, entretanto, Nietzsche assinala como "um ponto de delinqüência e de pieguice doentia" o momento em que "a própria sociedade toma partido por aquele que a prejudica, pelo criminoso", em que "punir lhe parece injusto, ou pelo menos a idéia de castigo, a obrigação de punir fazem-na sofrer, dão-lhe medo" — sintoma da "moral gregária".[86]

Assim, em *O Crepúsculo dos Ídolos*, o retrato de Sócrates será aproximado da ficha antropométrica do criminoso para ilustrar a decadência.[87] Aí encontramos esboçada uma tipologia do criminoso: "O tipo do criminoso é o tipo de homem forte colocado em condições desfavoráveis, o homem forte que adoeceu."[88] Se ele é colocado à margem da sociedade, é porque está desenraizado daquela forma de existência onde é exigido o instinto do homem forte. É assim "a fórmula da degenerescência fisiológica". Torna-se criminoso "aquele que é obrigado a fazer secretamente com tensão prolongada, prudência, astúcia, o que melhor pode e mais gostaria de fazer", obrigado a partir de então, para evitar a "anemia", a voltar sua sensibilidade contra seus instintos — sentindo-se então "presa da fatalidade".[89] Dostoievski é explicitamente evocado aqui como o grande especialista em criminosos, que sabe em que madeira eles são talhados.

Num aforismo de *A Vontade de Poder*, a importância da teoria do criminoso e sua permanência em Nietzsche se desvendam: "Os criminosos com os quais Dostoievski convivia no presídio eram principalmente naturezas inquebrantáveis; não têm eles cem vezes mais valor que um Cristo 'quebrantado'?"[90] O que reconduz o crime ao coração do homem: "Quem de nós, em circunstâncias favoráveis, não teria passado por toda a escala de crimes?"[91] Esta é a glória do criminoso, "homem de coragem" e "violador de contrato",[92] que "prospera na época do Renascimento".[93]

No capítulo de *O Ego e o Id* dedicado ao sentimento de culpa, encontramos uma frase que resume a posição psicanalítica sobre o crime: "Foi uma surpresa descobrir que uma elevação do sentimento de culpa pode fazer do homem um criminoso. Mas é assim mesmo. Em muitos criminosos jovens, deixa-se verificar um poderoso sentimento de culpa, que existe antes da ação, portanto não como conseqüência, mas como motivo, como se isto houvesse sido sentido como um alívio (*Erleichterung*) de poder vincular este sentimento de culpa inconsciente a algo real e atual."[94]

Esta idéia essencial da concepção freudiana do crime já fora desenvolvida no artigo sobre "Os criminosos por sentimento de culpa": o crime serve paradoxalmente para aliviar o sentimento de culpa "de origem desconhecida", ligando-o a "algo definido".[95] É nesta mesma ocasião que Freud menciona que uma tal gênese não era desconhecida de Nietzsche.[96]

CRUELDADE E PIEDADE EM NIETZSCHE E EM FREUD

Isto nos remete à temática da *crueldade* e da *piedade*.

É preciso destacar a importância da crueldade (*Grausamkeit*) na concepção nietzschiana do homem e da vida.

Ela aparece ligada à concepção dionisíaca da vida: "Aquela mesma crueldade que encontramos na essência de cada civilização se encontra também na essência de cada religião poderosa e em geral na *natureza do poder* (*in der Natur der Macht*), que é sempre má."[97] Vemos imediatamente que a crueldade é o signo do poder.

Humano, Demasiado Humano consignará, portanto, a crueldade na herança filogenética da espécie humana, vestígio de uma idiossincrasia arcaica que ela testemunha.[98] Neste sentido, opõe-se muito rapidamente, no registro ético, à virtude antonímica: a piedade (*Mitleid*). Sua evocação serve para lembrar que o que aparece atualmente como vício era a *virtude* para a humanidade das origens. Vemos bem isso no aforismo de *Aurora* onde é evocado "o gozo da crueldade" (*Genuss der Grausamkeit*).[99] "A crueldade", diagnostica Nietzsche, "pertence aos mais antigos regozijos (*Festfreude*) da humanidade", como recreio da comunidade humana para suas angústias. No espetáculo antigo do martírio voluntário oferecido aos deuses, Nietzsche faz pensar num fato essencial: "O cruel goza da mais elevada alegria secreta (*Kitzel*), do sentimento de poder (*Machtgefühl*)". É, portanto, a refração do sentimento mais positivo para Nietzsche: é como, desde antes da introdução propriamente dita do conceito, a projeção da *Wille zur Macht*.

Eis por que ele a localiza no cerne da moral. Por trás das virtudes aparentes, descobre, ao longo de um outro aforismo de *Aurora*, o que age secretamente: "a crueldade refinada enquanto virtude", aquela que vem de um "instinto de distinção" (*Auszeichnung*), que tira prazer de "fazer mal" a outrem despertando inveja, "o sentimento de sua impotência e de seu declínio".[100]

Por conseguinte, *A Gaia Ciência* evocará a crueldade em termos de santidade[101] e de necessidade.[102] A crueldade está associada à grandeza: "Quem possui a grandeza é cruel para com suas virtudes e suas considerações de segunda ordem."

Zaratustra define o homem como "o mais cruel dos animais",[103] que criou para si um céu na terra, inventando o inferno.

É essencial, portanto, "mudar de opinião sobre a crueldade e abrir os olhos", como nos convida *Além do Bem e do Mal*. "Quase tudo a que chamamos 'civilização superior' baseia-se na espiritualização e no aprofundamento da crueldade — esta é minha tese; este 'animal feroz' não foi abatido, ele vive, ele prospera, ele apenas se divinizou."[104] A referência à tragédia aí faz sentido totalmente, de cabo a rabo, na obra nietzschiana: é que a crueldade é a mola de sua "dolorosa volúpia".

Assim, Nietzsche nos entrega os delineamentos daquilo que pode ser identificado como sua teoria do sadomasoquismo.

Observemos em primeiro lugar que os exemplos que voltam sempre à pena de Nietzsche provêm da psicologia coletiva. Por outro lado, ele acaba nos fornecendo, neste aforismo, o esboço de uma teoria ontogenética deste prazer da crueldade: "Aqui é preciso expulsar para bem longe a grosseira psicologia que até há pouco só sabia ensinar, a propósito da crueldade, que ela nascia do espetáculo do sofrimento *alheio*: há também um gozo abundante, superabundante no sofrimento próprio, no sofrimento que se inflige a si próprio[105] (*sich leidenmachen*)." Nietzsche localiza aí o masoquismo, através da "vivissecção de consciência", em ação em todo ascetismo, inclusive no ato de conhecer, pois, "em todo querer conhecer há pelo menos uma gota de crueldade". Nietzsche analisa mais adiante as manifestações "desta espécie de crueldade do gosto e da consciência intelectual".[106]

É este destino da crueldade que *A Genealogia da Moral* estuda em detalhe, e cujo motor é o processo de internalização pelo qual "o instinto de crueldade se volta para dentro (*sich rückwärts wendet*) depois de não ter podido descarregar-se (*entladen*) no *exterior*".[107]

Entende-se a partir daí que a crueldade seja catalogada, na derradeira síntese nietzschiana, ao lado do instinto sexual e da vingança, entre os "estados nos quais admitimos um esclarecimento e uma plenitude nas coisas": ela traduz, pelo regozijo que proporciona, uma extensão do sentimento de poder.

É preciso entender, na verdade, que a crueldade propriamente dita (voltada para o exterior) traduz uma profusão de energia que

exige ser descarregada: "Crueldade é o alívio (*Erleichterung*) das almas tensas e orgulhosas: aquelas que cometem sem cessar dure-zas contra si mesmas. Fazer mal é, para elas, motivo de regozijo."[108] Apreende-se, a partir deste momento, a complexa relação entre crueldade e piedade: "A crueldade do insensível é o contrário da piedade; a crueldade do sensível é o poder mais elevado daquele que tem piedade."[109] Em outras palavras: "Crueldade é uma sen-sibilidade deslocada e que se tornou espiritual."[110] Tanto é ver-dade que "existem muitos cruéis que não passam de seres fracos demais para a crueldade",[111] e que "deve-se ser tão compassivo quanto cruel para, às vezes, poder ser os dois".[112]

Resumindo: a crueldade é tomada, em Nietzsche, nos dois re-gistros do dado originário de natureza e de valorização ética. Do primeiro ponto de vista, ele não pára de repetir que "existe uma enorme crueldade desde a origem de todo organismo".[113] Conseqüência: "Devemos ser tão cruéis quanto compassivos: evite-mos tornar-nos mais pobres do que a natureza é."[114] Simultanea-mente, porém, a crueldade aparece como um sintoma de defesa, como "remédio (*Heilmittel*) para o orgulho ferido".[115] Só que é um sinal positivo, e convém, a partir daí, distinguir duas cruelda-des, pois a diferença axiológica atravessa o conceito: "Existe uma crueldade das almas más (*böser*) e também uma crueldade das almas vis e pequenas (*schlechter und geringer*)."[116]

Em Nietzsche, portanto, funciona muito claramente a oposição axiológica entre crueldade e piedade. Esta é assimilada a uma "doença hipocondríaca",[117] ao "mais profundo abismo",[118] que traduz a reatividade ético-religiosa. Ela se reduz finalmente à "praxis do niilismo".[119] A desvalorização da crueldade traduz-se simultaneamente por uma supervalorização da piedade.

Para Freud, a crueldade expressa a vivência tipicamente sado-masoquista e a piedade se apresenta, na maioria das vezes, por trás de suas aparências morais, como a formação reativa de uma tendência sádica. Ela se desenvolve, portanto, como reação a um desejo agressivo recalcado e em sentido contrário. A piedade como *Reaktionsbildung* aparece, pois, como o contra-investimento cons-ciente de força igual, embora de direção oposta, ao investimento inconsciente agressivo.[120] O procedimento parece, deste ponto de vista, tipicamente obsessivo e será relacionado ao Superego, instân-cia moral.

Sobre este aspecto preciso, vemos como se fundamenta o encon-tro entre os dois diagnósticos, mas a que ponto ele se exprime de modo diferente. Nietzsche mostra a crueldade dormitando na piedade sob uma forma sublimada, mas jamais superada, obser-vando por isso mesmo o duplo reativo, recusando o engano do *Mitleiden*. A isso ele responde, porém, revertendo a formação rea-tiva e apelando à crueldade como contravalor. Isto resulta, por-tanto, na condenação ética da piedade e na apologia da "boa" crueldade. Em Freud, basta localizar as formações reativas, a fim de relacionar o afeto a seu processo efetivo: assim, determinado obsessivo, que vive sua agressividade recalcada como efusão sim-pática, verá determinada a origem real de seu afeto. Isto tem por finalidade, em última instância, serenar o afeto e a pulsão que nele se expressa. Uma apologia da crueldade seria, para Freud, uma espécie de reversão reativa de segundo grau!

Por outro lado, observa-se em ação na economia pulsional, tal como Freud a concebe, uma pulsão particular cujo estatuto é específico em muitos sentidos: ele a chama de *Bemächtigungstrieb*. *Bemächtigen* designa a ação de apoderar-se mobilizando seu poder (*Macht*); pode-se falar em *pulsão de dominação*. Para quem está pensando em Nietzsche, ocorre uma pergunta: a pulsão de domi-nação freudiana não seria algo como o princípio da crueldade, o homólogo freudiano da *Wille zur Macht*? Isto não é senão um estimulante que convida ao exame do conceito de pulsão de domi-nação; tanto é verdade que, partindo de uma analogia, o confronto das teorias nietzschiana e freudiana a realiza superando-a, pela descoberta de um *nexus* num nível totalmente diferente do qual a analogia era apenas um indício. A questão é, por conseguinte, apreender a função conceitual da pulsão de dominação na econo-mia do pensamento freudiano para dar satisfação à analogia que se notifica, com o risco de demoli-la.

A pulsão de dominação faz-se notar, antes de mais nada, por seu estatuto especial dentro da taxionomia freudiana das pulsões. Vimos, na verdade, que a paisagem pulsional freudiana, que não tem a exuberância tropical de seu homólogo nietzschiano, estru-tura-se segundo duas linhas de crista: a das pulsões fundamentais (Fome/Amor, Vida/Morte), por um lado, e a das pulsões parciais nas quais a pulsão sexual se troca, por outro lado. A pulsão de dominação parece distinguir-se por uma atopia excepcional, à

primeira vista. A instância da qual depende sua jurisdição parece permitir uma fluidez que lhe deixa uma autonomia particular — relativamente independente das vicissitudes da própria grande estrutura dualista. Deve-se, então, ver nisso uma heteronomia local na economia geral das pulsões? Esta questão indica, de qualquer modo, o interesse de uma clarificação de seu estatuto, preciosa, aliás, para o confronto com o conceito nietzschiano fundamental que se defronta, de certo modo, com ele.

Freud introduz a pulsão de dominação a partir de reflexões sobre as pulsões parciais de voyeurismo e de exibicionismo, por um lado (*Schau- und Zeigelust Triebe*), e de crueldade, por outro (*Graumsamkeit Triebe*): trata-se, aliás, mais de tendências, cujas "relações internas na vida genital só aparecerão mais tarde".[121] Ambas manifestam o exercício de uma pulsão de dominação que ainda é ilimitada. Ela funciona, portanto, de maneira primitiva, anteriormente ao desenvolvimento genital e, sobretudo — derrogação considerável ao princípio topológico —, da "atividade sexual ligada às zonas erógenas". É notável que, em 1905, Freud apenas indique a existência desta pulsão de dominação, admitindo que "a análise psicológica aprofundada desta pulsão ainda não foi bem sucedida". Um adendo de 1915 é que formula uma hipótese: "Podemos admitir que a tendência à crueldade deriva da pulsão de dominação e faz sua aparição numa época da vida sexual em que os órgãos genitais ainda não assumiram seu papel definitivo."[122] Assim, a pulsão de dominação é ao mesmo tempo original e está ligada de modo tanto íntimo quanto negativo à vida sexual: elemento importante da vida sexual inicial, mas que, falando com propriedade, não compete à sexualidade.

É através da atividade/passividade das pulsões que a inteligibilidade do conceito de pulsão de dominação progride. O material privilegiado para isso é a neurose obsessiva, caracterizada por forte regressão à fase sádico-anal. Lê-se, assim, na *Predisposição à Neurose Obsessiva* (1913), que a organização pré-genital é caracterizada pela "oposição de tendências de fim passivo e de tendências de fim ativo": ora, as primeiras devem ser relacionadas ao erotismo anal, enquanto as segundas remetem à nossa pulsão de dominação. "A atividade provém da pulsão de dominação em

geral, que chamamos precisamente de sadismo, quando a encontramos a serviço da função sexual."[123]

Vemos esboçar-se o sentido da intervenção da pulsão de dominação: ela tem por função encarregar-se de e significar a atividade pulsional, ou melhor, a pulsão enquanto atividade. Por conseguinte, fica explicado por que Freud não se sente à vontade na manipulação desse tipo de pulsões, pela dualidade latente de sua natureza particular e de sua função geral. Do primeiro ponto de vista, é preciso dizer que existem pulsões parciais que podem ser caracterizadas pela função de domínio que lhes é própria; do segundo ponto de vista, deve-se dizer que existe uma função de domínio que representa "a pulsão parcial *em geral*".

Freud sustenta os dois níveis ao mesmo tempo: se a pulsão de dominação remete mesmo à função de atividade *princeps*, trata-se, pois, de não hipostasiá-la em *princípio*. Não se trata de unificar em torno dele todo o psiquismo: eis por que a pulsão de dominação freudiana, por sua natureza conceitual, é incomparavelmente mais modesta em sua extensão que a vontade de poder nietzschiana. É também por que Freud quer aplicar à pulsão de dominação o regime geral das pulsões parciais, o que supõe, conforme a regra topológica, atribuir-lhe um substrato somático, homólogo das zonas erógenas. Assim é que, num adendo aos *Três Ensaios*. . ., em 1915, ele confere um *órgão* à pulsão de dominação: a musculatura (a mucosa intestinal servindo de órgão para o elemento passivo).

Desta concepção resulta que o sadismo marca um desenvolvimento mais tardio da pulsão de dominação original, pela união desta com um fim sexual. Em *Pulsões e Destinos das Pulsões*, na mesma época, a dominação violenta (*Überwältigung*) — que, com a diminuição e a administração da dor, caracteriza a meta do sadismo — implica a pulsão de dominação com o sadismo, o *Bewältigung* passa a ser *Überwältigung*.

É notável que o advento do segundo dualismo pulsional vá ter por efeito tornar inútil a noção de uma pulsão de dominação específica. Na verdade, o sadismo não é mais explicitado principalmente pelo desenvolvimento de uma pulsão de dominação original, mas por uma derivação para o objeto da pulsão de morte, em conseqüência da qual ela "entra a serviço da função sexual".[124]

Encontramos, portanto, uma *função de dominação*, ativa em toda parte onde a pulsão de morte exerça *poder*, desde sua apreensão do amor na fase oral até o domínio do objeto sexual na fase genital. Assim também, pode-se postular a manifestação de uma pulsão de dominação nos fenômenos onde se trata de dominar a excitação traumática. O essencial, no entanto, é que a pulsão de dominação se tenha de certo modo fragmentado: seus produtos diversos não são senão manifestações de uma função de dominação geral.

Freud finalmente se decidiu, a partir de *Além do Princípio do Prazer* (1920), em relação à espinhosa alternativa ocasionada pela pulsão de dominação: ele se recusa a fazer dela uma pulsão especial e, menos ainda, uma pulsão original. Isto significa que, *em Freud, não existe princípio autógeno de poder (Macht)*. A função de dominação existe, realmente, mas constitui determinante do jogo pulsional: o que faz com que ela seja encontrada operando ativamente, como que vinculada à atividade pulsional, sem que explique nada *per se*. O segundo dualismo pulsional teve por efeito aplicar ainda mais rigorosamente o princípio de limitação das pulsões, a jurisdição da pulsão de morte reduzindo mais a pretensão à secessão de pequenos princípios pulsionais independentes. Assim é que, com o novo governo pulsional, a pulsão de dominação não encontrará sua identidade própria: será englobada e dissolvida numa função geral, ou então requisitada como "suplemento" (*Zusatz*), quando a pulsão vital em geral tem necessidade de uma "mãozinha" para dominar o objeto. Não poderia haver aí, portanto, um elogio do domínio, a exemplo do elogio nietzschiano da crueldade.

MORALIDADE-DADO E MORALIDADE-PROBLEMA: POSIÇÕES DE FREUD E DE NIETZSCHE SOBRE A MESMA QUESTÃO

O que é impressionante na atitude geral e pessoal de Freud diante da moral é, paradoxalmente, sua recusa em colocar a moralidade como *problema*. A moral, para Freud, é o que é natural, ou, nas palavras de Theodor Vischer, que ele aprecia bastante, "o que é moral sempre se entende por si mesmo."[125] É, neste

sentido, um dado cuja existência Freud verifica simulando não poder explicá-lo.[126] Quando ele se coloca do ponto de vista global da história, faz uma verificação análoga: "As tendências morais da humanidade, cuja força e importância seria inútil contestar, constituem uma aquisição da história humana e formam, num grau infelizmente muito variável, o patrimônio hereditário dos homens de hoje."[127]

Por conseguinte, quando é instado a tomar posição sobre o problema da ética, sob pressão de alguns de seus interlocutores preocupados com a questão, como Oskar Pfister e James Putnam,[128] Freud sempre apresenta o duplo princípio: por um lado, não misturar questões de ética com questões de fato, investigáveis por abordagem positiva e científica; por outro, não objetivar o que justamente é natural, por algum postulado especulativo, como aquele de uma "ordem universal":[129] a ética, quando muito, é "uma espécie de código de trânsito para as relações entre os homens."[130] Quando, enfim, o moralista insiste, Freud sugere que por trás da reivindicação das belas almas não seria difícil encontrar alguma formação reativa contra pulsões inconfessas; enquanto a moral se junta à religião, na panóplia dos meios de defesa e de sublimação de que dispõe a humanidade, para acomodar suas pulsões exigentes e impor-lhes sua razão.

Dificilmente é possível estar mais distante da abordagem de Nietzsche, contra o qual, como vimos antes, Freud não hesitava em aplicar o diagnóstico ou a desconfiança que reservava aos pastores e filhos de pastores. Para Nietzsche, na verdade, a moralidade é o contrário de um dado pacífico e autônomo.

Nietzsche, aliás, tem o cuidado de aproximar, para distingui-las, as duas abordagens da moralidade, como se vê num aforismo de 1885: "Um moralista é o contrário de um pregador da moral; é um pensador que encara a moral como suspeita, duvidosa, em suma, como um problema", arriscando-se a acrescentar que "o moralista, por isso mesmo, é ele próprio um ser suspeito".[131]

Eis o que permite avaliar a diferença radical de ponto de vista. Para Freud — a moral não sendo problemática — quem quer que fale sobre ela se assemelha a um pregador, inclusive o "moralista", de modo que, em última instância, todo discurso *de* e *sobre* moral é "suspeito". Para Nietzsche, a verdadeira negação da mo-

ralidade consiste numa crítica da moralidade, da qual o moralista — para quem a moral é o problema — é o instrumento autêntico.

"*Enxergar* e *mostrar* o problema da moral: esta me parece ser a tarefa nova, a coisa essencial."[132] Para Freud, não é nem o essencial, nem o novo, nem uma tarefa: é o fato mais antigo, a- ou pré-histórico, ao mesmo tempo o mais fundamental e o mais anódino, o mais visível e o mais implícito. Mostrar a moral, portanto, é transgredi-la. Há, também, a diferença de idiossincrasia: "Não paro", declara Nietzsche, "enquanto não esclareço a imoralidade de uma coisa. Quando a tenho, sinto meu equilíbrio restabelecido."[133] A consciência nietzschiana traduz-se por uma hipersensibilidade à imoralidade: a moralidade é, portanto, ao contrário do sentido freudiano da Lei, o que é menos natural.

Eis então a estranha verificação à qual leva um confronto literal dos encaminhamentos. Por um lado, o que é o cerne da psicopatologia nietzschiana (a moralidade) é o que constitui o menor problema para Freud; encontramos, porém, ativamente em ação, no trabalho-diagnóstico de Nietzsche, a explorar as doenças da moralidade, mecanismos notavelmente homólogos àqueles que Freud observa em sua elucidação da lógica pulsional, que lhe revelou precisamente o estudo das neuroses.

Esta estranha posição invertida sobre uma mesma questão exige ser pensada como tal. Recusa a analogia imediata entre neurose e moralidade, lembrando que elas se referem a pressupostos heterogêneos; ao mesmo tempo, porém, pode servir para fundamentar, numa certa proporção, o encontro dos diagnósticos nietzschiano e freudiano. Na verdade, não pode ser simples acaso se Nietzsche e Freud encontram e teorizam, cada qual dentro de sua perspectiva, mecanismos homólogos; como se Nietzsche teorizasse como moralidade a neurose no sentido freudiano e como se, em eco, Freud diagnosticasse como neurótico um conflito da moralidade na inspiração nietzschiana.

A neurose, "doença do desejo", traduz na realidade o conflito fundamental com o proibido, de modo que o neurótico se explica fundamentalmente com a moralidade, que emana do conflito original, de natureza edípica. Para explicitar este conflito e esta patologia, remetemo-nos ao exame do nível cultural.

NOTAS

1. Liv. V, § 289, *SW*, III/1, 231.
2. Cap. VI, § 299, *SW*, III/1, 263.
3. *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, § 356, *SW*, III/2, 153.
4. § 78, *A Fé na Doença, uma Doença*, *SW*, III/2, 215.
5. *O Andarilho e sua Sombra*, § 174, *SW*, III/2, 255.
6. *Op. cit.*, § 314, *SW*, III/2, 319-0.
7. *Op. cit.*, § 325, *SW*, III/2, 323.
8. Liv. I, § 54, *SW*, IV, 49.
9. *Aurora*, Liv. IV, § 269, *SW*, IV, 207. V. *infra*, p. 274. Curioso eco da *Herzenelend* (miséria do coração), de que se queixa Freud.
10. Liv. IV, § 409.
11. Os doentes são criadores de trasmundos (*arrière-mondes*), "visionários do além" (*SW*, VI, 30), desprezadores do corpo e da terra, dos quais Zaratustra se diz "cansado" (p. 33). Na passagem central de *Das Velhas e Novas Tábuas*, a doença é definida com uma impotência para a criação.
12. V., sobre este ponto, nossas "Réflexions Critiques sur le Normal et le Pathologique". *In*: *Revue d'Anthropologie Médicale*, Les Nouvelles Editions de l'Université, vol. 1, n. 1, 1978, pp. 25-58, principalmente pp. 54-6.
13. Carta a Fliess, de 25 de maio de 1895. *Op. cit.*, p. 106.
14. I, § 6, *SW*, VII, 257.
15. I, § 10, *SW*, VII, 263.
16. *SW*, VII, 265.
17. *SW*, VII, 266.
18. *GW*, I, 84.
19. *GW*, I, 86.
20. *GW*, I, 87.
21. *GW*, I, 90.
22. *Genealogia*, II, § 16, *SW*, VII, 318.
23. *SW*, VII, 319.
24. II, § 17, *SW*, VII, 321.
25. III, § 15, *SW*, VII, 372.
26. *Pulsões e Destinos das Pulsões*, *GW*, X, 219 e ss.
27. *GW*, X, 220.
28. *GW*, X, 219.
29. *GW*, X, 220.
30. Aforismo do tempo de *Aurora*, § 23, *SW*, XI, 11.
31. *Ibid.*, § 25, *SW*, XI, 12.
32. *A Vontade de Poder*, liv. III, § 502, *SW*, IX, 346.
33. *Op. cit.*, *ibid.*
34. Aforismo da época de *A Vontade de Poder*, § 211, *SW*, XI, 111.
35. IV, "Psicoterapia da Histeria", § 3, *GW*, I, 292.
36. *GW*, I, 293.
37. Carta n. 52. *Op. cit.*, pp. 153-4.
38. V. cap. VI, *GW*, II-III, 544-5.

39. *Além do Princípio de Prazer*, § IV, *GW*, XIII, 25.
40. *Mal-estar na Civilização*, § I, *GW*, XIV, 426-9.
41. Liv. II, § 140, *SW*, IV, 126.
42. Parte III, *SW*, VI, 179.
43. § 688, *SW*, XI, 218.
44. *A Genealogia da Moral*, II, § 6, *SW*, 294.
45. *Ibid.*, II, § 8, *SW*, VII, 300.
46. *Ibid.*, II, § 9, *SW*, VII, 302.
47. *A Genealogia da Moral*, II, § 14, *SW*, VII, 314.
48. *Ibid.*, p. 315.
49. Literalmente: "pagar de volta".
50. *Ibid.*, II, § 19, *SW*, VII, 323-4.
51. *Ibid.*, II, § 21, *SW*, VII, 327-8.
52. *Ibid.*, III, § 20, *SW*, VII, 387.
53. *SW*, VIII, 307 ("Por Que Sou Tão Sábio", § 5).
54. Liv. IV, II, § 1021. Este é o primeiro dos "cinco não" pelos quais Nietzsche define seu projeto de transmutação.
55. Aforismo do tempo de *A Vontade de Poder*, § 687, *SW*, XI, 218.
56. "Hereditariedade e Etiologia das Neuroses" (escrito em francês), *GW*, I, 420-1.
57. V. cap. seguinte, p. 271.
58. § III, *GW*, X, 276.
59. Conferências Introdutórias à Psicanálise, n. XXI, *GW*, XI, 344.
60. "O Problema Econômico do Masoquismo", *GW*, XIII, 379.
61. "Uma Criança Está Sendo Espancada", § V, *GW*, XII, 215.
62. Cap. V.
63. *GW*, XIII, 282.
64. *GW*, XIV, 495 (*in*: *O Mal-estar na Civilização*, VIII).
65. *Ibid.*, p. 496.
66. *GW*, IX, 176.
67. *O Mal-estar na Civilização*, § VIII, *GW*, XIV, 496.
68. V. a narrativa da dívida que dá lugar à grande "apreensão obsessiva", na história da doença, *GW*, VII, 390 e ss. Pagamento impossível da dívida contraída *pelo* pai real e *para com* o Pai simbólico.
69. *Genealogia da Moral*, II, § 4, *SW*, VII, 292.
70. Esta é uma das referências explícitas de Freud a uma teoria nietzschiana: v., *supra*, pp. 76-77. Encontramo-la na 1.ª parte, *SW*, VI, 38-41.
71. *SW*, VI, 40.
72. Na verdade, é preciso lembrar que a ciência criminológica se instala nesta época.
73. "A Sombra", *SW*, VI, 303.
74. *SW*, VI, 304.
75. Cap. II, § 66, *SW*, III, 72.
76. Cap. II, § 107, *SW*, III, 96.
77. V., *supra*, pp. 216-7.
78. § 186, *SW*, III/2, 261.

79. I, § 50, *SW*, IV, 47.
80. III, § 187, *SW*, IV, 154.
81. III, § 202, *SW*, IV, 172.
82. *SW*, IV, 170-1.
83. *Aurora*, IV, § 366, "Aflição do Criminoso", *SW*, IV, 237.
84. IV, § 109, *SW*, VII, 83.
85. IV, § 110, *SW*, VII, 83.
86. IV, § 201, *SW*, VII, 211.
87. "O Problema de Sócrates", § 3, *SW*, VIII, 89.
88. "O Criminoso e o Que lhe É Afim", § 45, *SW*, VIII, 167. *In*: "Incursões de um Extemporâneo".
89. *SW*, VIII, 167-8.
90. II, § 233, *SW*, IX, 166.
91. *SW*, IX, 167.
92. III, § 739, *SW*, IX, 496.
93. III, § 740, *SW*, IX, 498.
94. *GW*, XIII, 282. Comparar com as fórmulas de Nietzsche, *supra*, p. 238.
95. Trata-se do terceiro artigo de "Alguns Tipos de Caracteres Encontrados no Trabalho Psicanalítico", publicado em Imago (IV, 1915-1916), *GW*, X, 390.
96. *GW*, X, 391.

Em 1926 Freud teve a oportunidade de tomar partido sobre a questão concreta do castigo: Emile Desenheimer, juiz de direito, pediu-lhe, assim como a outras personalidades, para tomar posição sobre a pena de morte. Encontraremos sua posição expressa em seu nome *in*: Reik Theodor. *O Ponto de Vista de Freud sobre a Pena de Morte.* Reproduzido *in*: Reik. *Le Besoin d'Avouer.* Trad. fr., 1973, pp. 399-401, especialista na questão dentro do movimento analítico.

97. Aforismo do tempo de *O Nascimento da Tragédia*, *SW*, I, 213.
98. II, § 43, *SW*, III, 58.
99. I, § 18, *SW*, IV, 22.
100. I, § 30, *SW*, IV, 32.
101. II, § 73, *SW*, V, 89.
102. III, § 266, *SW*, V, 176.
103. Parte III, "O Convalescente", *SW*, VI, 242.
104. Cap. VII, § 229, *SW*, VII, 155.
105. *Ibid.*, p. 156.
106. *Ibid.*, § 230, *SW*, VII, 158.
107. V., principalmente, a 2.ª dissertação.
108. Aforismo do tempo de *Humano, Demasiado Humano* e de *Aurora*, § 726, *SW*, X, 269.
109. Aforismo do tempo de *Zaratustra*, § 859, *SW*, X, 285.
110. *Ibid.*, § 860, *SW*, X, 285.
111. *Ibid.*, § 861, *SW*, X, 285.
112. *Ibid.*, § 862, *SW*, X, 285.

113. Aforismo do tempo de *A Gaia Ciência*, § 89, *SW*, XI, 38.
114. Aforismo do tempo de *Zaratustra*, § 570, *SW*, XI, 199.
115. Aforismo do tempo de *Aurora*, § 455, *SW*, XI, 183.
116. *Ibid.*, § 789, *SW*, XI, 260.
117. *Humano, Demasiado Humano*, II, § 47, *SW*, III, 61.
118. *Zaratustra*, parte III, *SW*, VI, 172.
119. *Anticristo*, § 7, *SW*, VIII, 195.
120. V. a localização dos efeitos reativos na clínica freudiana.
121. *Três Ensaios sobre a Sexualidade*, *GW*, V, 92 (2.º ensaio).
122. *GW*, V, 93-4.
123. *GW*, VIII, 448.
124. *GW*, XIII, 58.
125. Citado numa carta a Putnam, de 8 de julho de 1915.
126. *Ibid.*, *In*: "L'Introduction de la Psychanalyse aux États-Unis", Gallimard, pp. 219-20.
127. Nossa atitude em relação à morte (1915), *GW*, X, 350.
128. Freud fala de bom grado de moral com Pfister, pastor, e com Putnam, filho de pastor.
129. Carta a Pfister, de 24 de fevereiro de 1928 (Corresp., pp. 178-9).
130. *O Mal-estar na Civilização* qualificará as "diferenças éticas" de "bem e de mal" de "irrecusáveis" (§ VI, *GW*, XIV, 470). V., *infra*, p. 265.
131. *A Vontade de Poder*, trad. fr., I, cap. III, § 224, p. 112.
132. *Ibid.*, § 231, p. 115.
133. *A Vontade de Poder* (1887), trad. fr. Blanquis, I, cap. III, § 4, § 270, p. 126.

2.

CULTURA E CIVILIZAÇÃO

Tanto em Nietzsche quanto em Freud existe uma teoria da civilização (*Kultur*) que é, ao mesmo tempo, uma teoria da doença ou do mal-estar da civilização. A partir do momento em que se percebeu que ela prolongava natural e necessariamente a teoria da doença individual, não se poderia reduzi-la a um apêndice: nas duas abordagens, este é um momento essencial e, até mesmo, de certo modo, primordial.

INSTINTO E CULTURA EM NIETZSCHE E EM FREUD

Basta lembrar que Nietzsche partiu de uma teoria da civilização, por meio de sua teoria da arte grega e sua crítica da modernidade. Quanto a Freud, se só tardiamente escreve seu *Mal-estar na Civilização*, enfrenta a questão desde o princípio, a partir do momento em que o problema da neurose se lhe apresenta como um conflito com os valores instituídos pela civilização.

Em Nietzsche e em Freud, o enfoque da *Kultur* reflete o problema central, aquele do instinto e de sua satisfação. Está, portanto, naturalmente implicado na *Trieblehre*, como seu prolongamento e o que está em jogo nela. Eis por que ambos abordam a civilização em termos de doença: a civilização não está apenas doente — ela *é* a doença, a partir do momento em que surge como obstáculo crônico à satisfação instintual.

Há, porém, algo mais preciso: determinado princípio permite equiparar o problema do instinto àquele da civilização — é o velho princípio neo-darwinista enunciado por Heackel e segundo o qual a ontogênese, ou desenvolvimento individual, recapitula a filogênese, ou desenvolvimento da espécie, lei que é lida deliberadamente nos dois sentidos, já que o desenvolvimento coletivo serve de documento para a inteligibilidade do desenvolvimento individual, mas também é esclarecido em igual medida por ele. Em virtude deste princípio biogenético, estabelece-se uma espécie de *nexus* natural, em Nietzsche como em Freud, entre os problemas da pulsão e da *Kultur*, acoplados por uma necessidade irresistível.

Isto explica que, ao longo do exame das temáticas anteriores, encontremos aplicações deste princípio e que, para quem quer concluir o exame da temática global, a teoria da *Kultur* constitua o termo natural, do qual o instinto, de que partimos, constitui a outra extremidade, desenhando, numa configuração significativa, uma serpente que morde a própria cauda. É também o momento do *diagnóstico* que prolonga o exame da neurose e da moralidade.

Partindo de uma reflexão sobre a civilização grega, a primeira meta de Nietzsche é resgatar as razões profundas da força do helenismo, simultaneamente modelo que permite julgar, por contraste, a modernidade. Ora, de imediato, ele coloca a autenticidade da *Kultur* em relação com a força do instinto que nela se expressa, em contraste com a degenerescência moderna que, de modo semelhante, traduz um declínio do instinto. É, portanto, em termos antinômicos de força e fraqueza que Nietzsche decifra a civilização, em função da correlação com o registro do instinto. É também por que ele define tão pouco as noções de força e de fraqueza, contentando-se em dar sua sintomatologia.

Eis por que a *Kultur* se define desde a origem pela qualidade dos instintos que, ao expressarem-se nela, lhe conferem seu ser próprio. Assim, a dualidade conflitual dos instintos apolíneos e dionisíacos é que constitui o ser da *Kultur* grega. Esta representação tem sua origem distante na tradição herderiana dos instintos fundamentais, pelos quais se expressa a autenticidade do *Volk*, especificada pela visão da *Weltgeschichte* elaborada por Burckhardt e que Nietzsche conheceu desde a origem em Basiléia.[1]

Deste modo, toda a análise nietzschiana está centrada no exame dos sintomas e causas desta doença pela qual a saúde que caracterizava a civilização grega se corrompeu. Sócrates é que serve para delimitar e denominar a síndrome: a intrusão da reflexão na bela totalidade espontânea da *polis* parece ser a causa e o sintoma principal dessa *decadência* (*Verfall*), para denominar o processo com o vocabulário burckhardtiano. Processo que se traduz por paulatina debilitação dos instintos fundamentais, idéia que se encontra também em Wagner. Isto equivale a questionar o destino da civilização como expressão mimética do instinto, através do destino dos instintos, melhor ainda, como expressão, como reflexo imediato dos instintos.

Entende-se, a partir daí, no que as *Considerações Extemporâneas* prolongam *O Nascimento da Tragédia*. Esta descreveu o estado de saúde e as causas de sua alteração; aquelas vão detalhar os sinais da doença moderna, minando o mito do progresso e classificando as síndromes (filistinismo, historicismo). A segunda *Extemporânea* é exemplar ao analisar, a partir da hipertrofia do sentido histórico, as manifestações da decadência. A veneração do passado é decifrada como hipotrofia das forças vitais do presente. Não é por acaso que, paralelamente, Nietzsche leva sua crítica para o plano da pedagogia, modo de domesticação dos instintos com um fim "cultural".

Nietzsche conclui desta crítica que "a cultura é algo mais que uma decoração da vida", que é preciso concebê-lo como "uma nova natureza", "harmonia entre vida e pensamento, aparência e vontade".[2]

Essa temática atravessa todo o pensamento de Nietzsche. Toda a crítica da moralidade apresenta-se como reflexão sobre os

mecanismos da civilização na acomodação dos instintos: a genealogia nietzschiana da moral é, neste sentido, fundamentalmente uma *etnologia*, tendendo a resgatar as condições da moralidade coletiva como instituição para-instintiva.

Por sua vez, a problemática final de *A Vontade de Poder* estabelece a oposição entre *Kultur* e *Zivilisation*,[3] postulando assim um "antagonismo" entre a primeira — tempo de profusão e de corrupção — e a segunda — época de "domesticação voluntária e forçada", período de intolerância para as naturezas artísticas. Por isso a *cultura* se oporia, por suas finalidades, à *civilização* como empresa de domesticação. As grandes épocas da *Kultur*, para Nietzsche, são aquelas (Antigüidade grega ou Renascimento italiano) de sublimação artística dos instintos mais vigorosos.

Como se pode entrever por uma alusão da correspondência com Fliess datada de 1897,[4] Freud capta, ao mesmo tempo, a importância dos instintos na neurose e seu conflito com a civilização. A partir daí, a reflexão de Freud sobre a *Kultur* será centrada na questão patogênica da relação conflitual da pulsão sexual com a proibição social, através de seu destino neurótico.

O texto mais significativo deste ponto de vista é o artigo sobre "A moral sexual 'civilizada' e o nervosismo moderno" (1908). Nele Freud examina o prejuízo (*Schaden*) que a exigência cultural impõe à pulsão sexual dos indivíduos. Procede, então, a um exame do dano assim infligido pela civilização, que "é construída em cima da repressão das pulsões",[5] e o "ganho cultural" (*kulturelle Gewinn*) suscetível de lhe servir de "compensação" (*Entschädigung*) aceitável,[6] no estágio de moral civilizada alcançado pela sociedade, caracterizada pela instituição da monogamia. Estes termos são significativos do discurso freudiano sobre a cultura: avaliar, numa espécie de "deve e haver", o que a *Kultur* substitui pela pulsão e o que ela lhe custa. Sem negar a necessidade de uma mediação da pulsão, ele ressalta seus estragos e conclui perguntando-se "se nossa moral sexual 'civilizada' vale os sacrifícios que nos impõe",[7] prevenindo assim uma condenação ética prematura daqueles, perversos e neuróticos, que, deficitários e considerando-se lesados, compensam-se por seus sintomas.

Vê-se que Freud aborda o problema das relações instinto/civilização, caro a Nietzsche, de um modo diferente, que altera os termos do problema. Nietzsche partia da civilização para mostrar o destino instintual do qual participa o indivíduo; Freud se coloca do ponto de vista do que a civilização custa ao indivíduo.

Em outras palavras, a reflexão sobre a possibilidade da neurose como intolerância do tabu social é que fundamenta uma teoria da civilização — que *Totem e Tabu* desenvolve alguns anos depois — sobre a base do princípio de correlação onto-filogenética, que permite esclarecer a vivência do primitivo pela experiência analítica do neurótico. Na etnologia freudiana, portanto, o essencial é o processo pelo qual o indivíduo se situa em relação ao entendimento cultural, cujo protótipo é o incesto, e explica-se com ele.

O mal-estar da civilização é, pois, para Freud, antes de mais nada, um mal-estar do indivíduo, ser pulsional diante da civilização. Isto supõe o postulado, a título de verificação inconteste, de uma exigência cultural, depois uma situação do indivíduo diante deste dado — o que possibilita a Freud diagnosticar sem propor reforma.

O encaminhamento de *Mal-estar na Civilização* (1929) se esclarece assim. Freud parte do contraste entre o princípio de prazer individual e os obstáculos exteriores à felicidade. Aí intervêm as neuroses que "ameaçam minar o pequeno quinhão de felicidade conquistado pelo homem civilizado". O neurótico é, por conseguinte, um revelador de que "o homem torna-se neurótico porque não consegue suportar o grau de renúncia (*Versagung*) exigido pela sociedade em nome de seu ideal cultural".[8] Por outro lado, porém, a civilização é um fato que Freud define como "a totalidade das obras e instituições através das quais nossa vida se distancia daquela de nossos antepassados animais e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação das relações dos homens entre si."[9] Assim, a *Kulturversagung* é um outro fato: "É impossível não se dar conta da larga medida em que a civilização se baseia na renúncia às pulsões, e a que ponto ela tem como pressuposto a não-satisfação (repressão, recalque ou algum outro mecanismo) de poderosas pulsões."[10] Esta é a raiz do mal-estar crônico e

constitucional da civilização, que Freud esclarece pela luta entre Eros e Tânatos e pelo desenvolvimento da agressividade como obstáculo à organização cultural.

É a retomada da temática de *O Futuro de uma Ilusão*, onde fora dito: "Parece que toda civilização deve ser edificada sobre a opressão e a renúncia aos instintos."[11] A "questão decisiva" sobre a qual se conclui o ensaio de 1929 é aquela da qual parte o ensaio anterior: "Conseguiremos, e até que ponto, diminuir o fardo que é o sacrifício de seus instintos e que é imposto aos homens, reconciliar os homens com os sacrifícios que continuarão a ser necessários e compensá-los por eles?"

Em termos mais precisos, a frustração (*Versagung*), "o fato de um instinto não poder ser satisfeito", ou seja, a redução (*Einrichtung*), "que estabelece essa frustração", seja, enfim, a privação (*Entbehrunge*), "o estado que produz a proibição" (*Verbot*). O problema freudiano é ponderar a relação *Versagung/ Einrichtung* = *Entbehrung*. Esta é a chave da aritmética cultural-pulsional.

Algo, porém, vai complicá-la. Desde 1912 ele declarava: "Por mais estranho que pareça, creio que se deveria encarar a possibilidade de que alguma coisa na própria natureza da pulsão sexual não seja propícia à realização (*Zustandekommen*) da plena satisfação (*Befriedigung*)."[12] É que alguma coisa se perdeu *ab ovo*: já que a satisfação primária foi tornada impossível pela "barreira do incesto", toda satisfação é um substituto; por outro lado, a pluralidade dos componentes introduz uma diversidade que não será absorvida por nenhuma unidade perfeita.

Por conseguinte, "talvez fosse preciso familiarizar-se com a idéia de que conciliar as reivindicações da pulsão sexual com as exigências de civilização é totalmente impossível."[13] Em outras palavras, "a insatisfação provocada pela civilização é conseqüência de certas particularidades que a pulsão sexual transformou em suas por pressão da civilização." Freud, porém, reafirma até o fim "a natureza insatisfatória em si mesma" da pulsão, independente das "influências externas": "Sempre falta alguma coisa para a completa descarga e satisfação *na espera de alguma coisa que nunca chega.*"

Freud chega a diagnosticar, através de *O mal-estar na Civilização*, um antagonismo irredutível entre os dois processos do desenvolvimento individual e do desenvolvimento da civilização.[14] É impossível, portanto, concordar com o preconceito segundo o qual "nossa civilização é o bem mais precioso que podemos adquirir e possuir".[15] A conclusão do ensaio, entretanto, não é pessimista.

Nela, Freud postula simultaneamente um isomorfismo dos desenvolvimentos: "Ambos são de natureza muito semelhante, se é que não são processos idênticos, aplicados a objetos diferentes."[16] Isto fundamenta um surpreendente "finalismo": "Assim como um planeta gira em torno do seu eixo evoluindo em torno do astro central, o homem isolado participa do desenvolvimento da humanidade seguindo o caminho de sua própria vida."[17] Esta harmonia funcional da libido individual e coletiva embasa a esperança final de um equilíbrio, ainda que precário, sobre o modelo do indivíduo! Este é, não por acaso, o postulado de um "Superego coletivo" que permite que se tenha esperanças, pois em Freud nada se pode fazer, afinal de contas, sem a Lei.

SUBLIMAÇÃO E TRABALHO EM NIETZSCHE E EM FREUD

Este êxito da civilização baseia-se finalmente na eficácia de um processo maior, a *sublimação* das pulsões. Entre a frustração e a satisfação imediata, Freud encara, na verdade, esta capacidade de trocar a meta sexual originária por uma outra meta, que não é mais sexual, mas que lhe é psiquicamente afim.[18] Este é o meio de que dispõe o indivíduo para conciliar a exigência pulsional e a exigência racional.

O termo *Sublimierung* também está presente em Nietzsche. Ele expressa, portanto, a mesma metáfora de evaporação[19] do instinto. Este é, aliás, um caso particular de inspiração química.

Desde a origem, o psicólogo nietzschiano da moralidade encontra o processo de sublimação em ação na vivência: a "conduta não egoísta" e a "contemplação desinteressada" são chamadas de *Sublimierungen*, nas quais o elemento fundamental parece quase

volatizado (*verflüchtigt*) e só revela sua presença pela mais fina observação".[20] Já que o *Grundelement* é o instinto como amor-próprio, a sublimação aparece, portanto, como o processo ético essencial que consiste em ocultá-lo "sutilizando-o".

A partir deste princípio, toda a crítica da moralidade se baseia numa análise das táticas de sublimação, cujo fim é conseguir novamente o *Grundelement* instintivo. Isto equivale a inverter o processo de sublimação, conseguindo novamente o sólido a partir do vapor. Deste ponto de vista, de *Aurora* à *Genealogia da Moral*, Nietzsche não faz senão desfazer os procedimentos de sublimação.

Ao mesmo tempo, porém, o discernimento do moralista nietzschiano supõe uma sublimação de seus próprios instintos. Isto é o que é expresso num aforismo contemporâneo. "Minha tarefa: sublimar todos os instintos de modo que a percepção do alheio vá muito longe e, no entanto, ainda esteja ligada ao prazer."[21] Trata-se, portanto, de uma sublimação funcional que contorna o princípio de prazer para penetrar na motivação do *outro*.

Vê-se, pois, que não se poderia, sem se desviar, confundir a acepção da sublimação freudiana com sua homóloga nietzschiana. Para Freud, é a conversão da meta pulsional (individual) que lhe permite drenar a energia para o ideal cultural determinado (coletivo). Para Nietzsche, é a conversão do motivo que se engana sobre sua própria natureza (individual), arranjando uma máscara para si (altruísta). As idéias são bem próximas, mas a função diferente.

Freud tem necessidade de postular um mecanismo para verificar a renúncia da pulsão a seu próprio interesse, que explica sua socialização e condiciona sua eficácia. Nietzsche não tem necessidade de postular um mecanismo deste gênero para passar de um plano (do indivíduo à sociedade), simplesmente porque o ideal cultural não é *determinado* enquanto tal. Ele vale como disfarce, fictício por natureza, por trás do qual age o instinto individual.

Eis por que a sublimação freudiana é um mecanismo útil e eficiente que ajusta o antagonismo pulsão/civilização (por oposição à saída neurótica), realizando uma coalescência (na falta de uma harmonia) entre as duas motivações. A sublimação nietzschiana é antes um procedimento do qual se serve o instinto egoísta para fazer com que se acredite que ele não o é.

Nos dois casos, trata-se de uma ilusão útil, mas enquanto em Freud é uma resolução que integra a libido individual na órbita da humanidade civilizada — a forma menos contraditória de uma contradição inextricável —, em Nietzsche, é uma *mentira* pela qual convém não se deixar enganar, e que é preciso trazer à luz, arriscando-se a tirar partido dela por um uso seletivo das ilusões.

Assim, a civilização apresenta-se como uma construção que não é nada menos que moral: "Quase tudo o que chamamos de cultura superior baseia-se na espiritualização e no aprofundamento da crueldade."[22] A agressividade não é apenas o obstáculo da civilização, como em Freud; é sua substância idealizada.

•

Se é verdade que o motor sublimante da *Kultur* em sua modernidade é o trabalho, o pensamento de Nietzsche e de Freud em relação a ele impõe-se como importante revelador.

O texto central da concepção nietzschiana é o aforismo de *Aurora*, onde Nietzsche analisa "os apologistas do trabalho": "Na glorificação do 'trabalho' (*Verherrlichung der 'Arbeit'*), nos incansáveis discursos sobre a 'bênção do trabalho', vejo a mesma segunda intenção que nos louvores dirigidos aos atos impessoais e úteis a todos, a saber, o medo de tudo o que é individual (. . .) Semelhante trabalho constitui a melhor das polícias, mantém todos com rédea curta e está em condições de travar poderosamente o desenvolvimento da razão, dos desejos, do gosto pela independência. Pois consome extraordinária quantidade de força e a subtrai à reflexão, à meditação, ao devaneio, às inquietações, ao amor e ao ódio. . ."[23] Esta é a segunda intenção de toda valorização do trabalho: a desvalorização do *individuum*.

Esta é, aliás, uma velha idéia em Nietzsche, que a pega na concepção grega onde a concepção do trabalho é saudada como atividade infame.[24] A atividade do trabalho é uma difamação da individualidade: no máximo, é inavaliável enquanto tal, na medida em que "jamais se pode deduzir um mérito" do indivíduo a partir de seu produto. Por conseguinte, a supervalorização do trabalho equivale a um sintoma da decadência: traduz a emer-

gência de um tipo de civilização de rebanho que coloca o ideal da *Kultur* na extinção da individualidade. Compreende-se que, em contraste, uma *Kultur* sadia desconfie do trabalho, na medida em que está inteiramente ordenada para a eclosão da individualidade. Inimigo da *Kultur*, o trabalho seria mais o instrumento de policiamento da *Zivilisation*, instrumento de domesticação e integração, que visa a "tornar comum".

Freud coloca no fundamento da *Kultur* a "obrigação ao trabalho" (*Arbeitszwang*), que forma par com a "renúncia aos instintos" (*Triebverzicht*). Assim, uma é proporcional à outra: o grau de obrigação ao trabalho, ao qual chegou a forma industrial da sociedade, pode servir para calcular o grau de frustração instintual. O trabalho serve, então, para socializar a pulsão, logo, para negar a individualidade pulsional, tanto em Freud quanto em Nietzsche.

Esta primeira idéia, contudo, inegavelmente presente em ambos, é ponderada em Freud por uma insistência muito particular na positividade desse estratagema, como revela importante nota de *Mal-estar na Civilização*, onde Freud ressalta "a importância do trabalho para a economia da libido", na medida em que "nenhuma outra técnica de conduta vital prende mais solidamente o indivíduo à realidade que a acentuação do trabalho que o incorpora pelo menos a uma parte da realidade, à comunidade humana."[25] Freud esboça, aí, bastante brevemente, uma teoria do trabalho como forma *princeps* da sublimação cultural, enquanto "possibilidade de transferir os componentes narcísicos, agressivos, até mesmo eróticos da libido".

Existe uma vibração do verbo de Freud que poderia incluí-lo, numa primeira leitura, entre aqueles encomiastas (*Lobredner*) do trabalho que Nietzsche desprezava. Freud produz, de fato, um diagnóstico que toma nota da eficácia da função sublimadora tal como a realiza o trabalho, sem justificá-la. Opõe, aliás, esta eficácia a impopularidade do trabalho, "pouco apreciado pelo homem como caminho para a felicidade".

O que não impede que esta diferença de tom seja significativa de uma divergência de apreciação. É que, para Freud, a renúncia é uma necessidade da *Kultur*, ao mesmo tempo dolorosa e *funcional*. Deste último ponto de vista, é um *fato* ao qual é preciso

conformar-se; e o trabalho ainda é uma das maneiras menos más de conciliar as exigências de gratificação do particular (*Einzelne*) com o geral (cultural). Se o trabalho não é glorificado por Freud, pelo menos é reconhecido como o meio de serenar a inexpiável oposição de desejo e cultura. Em Nietzsche, em contrapartida, ele é identificado como o sintoma alarmante de que a contradição se agrava para o indivíduo. Apreciável remédio para a doença da civilização, segundo Freud, como antídoto para a agressividade, para Nietzsche é um sintoma da doença e seu agravamento, pelo qual o terror social prevalece sobre a individualidade. Para Freud, o indivíduo salva o que pode ser salvo da pulsão, condicionando-o, pelo mesmo meio pelo qual o indivíduo se perde, segundo Nietzsche.

RELIGIÃO E KULTUR *EM NIETZSCHE E EM FREUD*

A teoria da *Kultur* leva naturalmente ao exame das grandes formas de manifestação encarnadas na trilogia religião, arte, ciência.[26] O ser da *Kultur* consiste precisamente no "preço atribuído às atividades psíquicas superiores, produções intelectuais, científicas e artísticas".[27] Nietzsche e Freud se entendem para elucidar a essência da civilização por meio dessas "atividades superiores". Para não falsear de imediato o confronto, contudo, é preciso lembrar a concepção de civilização na qual se baseia esta teoria.

Para Freud, a *Kultur* se baseia numa necessidade material de proteção e de regulamentação das relações humanas: em cima desta necessidade é que se desenvolvem, como que numa estufa, os frutos mais preciosos da *Kultur*: arte, religião, filosofia e ciência. Para Nietzsche, de imediato, de certo modo a *Kultur* está implicada na teoria das formas superiores do espírito, um pouco como em Burckhardt, onde a cultura é apresentada como um dos três determinantes da história universal, ao lado do Estado e da religião, e ao mesmo tempo a essência global da "civilização".

Confirma-se, portanto, que Nietzsche não tenha necessidade de teoria da sublimação explícita para explicar a passagem de um plano a outro, como se de imediato e por natureza a *Kultur* fosse

sublimada. Esta nuança é importante na medida em que a teoria das grandes formas culturais intervém, em conseqüência, num nível diferente da teoria da *Kultur*. Pode-se apreendê-lo melhor através da concepção de *religião*.

A religião é naturalmente a pedra de toque da concepção crítica da *Kultur* em Nietzsche. A força das religiões vem do fato de elas serem "medidas de valores (*Wertmesser*), escalas (*Massstäbe*)".[28] Aí reside sua importância, de modo que uma teoria da *Kultur* como valor tem seu centro de gravidade na crítica desta função valorizante.

A religião aparece como uma narcose: enquanto tal, compara-se à arte, porém reproduz ilusões debilitantes. Pode-se dizer que, nesse sentido, a *Religionslehre* nietzschiana é apenas o desdobramento de sua patologia do instinto:[29] o hábito religioso se apresenta, a partir de então, como o homólogo filogenético e cultural da doença do instinto no plano ontogenético. A religião, deste ponto de vista, serve, em Nietzsche, num uso polêmico contínuo, para denominar a doença, como a arte, a salvação.

Esta meditação, porém, sobre a religião, se complica porque a religião exibe a própria *força* da vontade de fraqueza: ela é mesmo definida neste sentido quando *Ecce Homo* caracteriza o fundador da religião como "um daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de poder".[30] Este é, no fundo, o mistério da religião para Nietzsche: a vontade de poder posta a serviço da doença.

É o próprio problema da neurose da cultura, do mal-estar da civilização no sentido nietzschiano. Esta mesma é que é desenvolvida em toda a crítica da moralidade anteriormente exposta[31] e que acha uma formulação literalmente clínica: "A neurose religiosa *aparece* como uma forma do 'ser mau', sem dúvida alguma."[32] Em outras palavras, a questão da decadência, central na teoria nietzschiana da *Kultur*,[33] apresenta-se como uma investigação sobre o tipo religioso — o sacerdote — enquanto ele "quer a decadência".[34]

A concepção freudiana de religião relaciona-se à famosa concepção "psicomitológica" inaugurada na famosa carta a Fliess[35] e retomada na *Psicopatologia da Vida Cotidiana*. Não é por

acaso, no entanto, que os exemplos em apoio a esta explicação sejam tomados da religião: "Poderíamos colocar-nos a tarefa de decompor, colocando-nos deste ponto de vista, os mitos relativos ao paraíso e ao pecado original, a Deus, ao mal e ao bem, à imortalidade etc., e de traduzir a metafísica em metapsicologia."[36] A "construção de uma realidade supra-sensível" por projeção da "percepção endopsíquica", em analogia com a paranóia, acha então na religião uma aplicação de qualidade.

Quando Freud procura caracterizar pulsionalmente o comportamento religioso e não só elucidar seu mecanismo projetivo, impõe-se a analogia com a neurose obsessiva, através da analogia dos *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas:* "Em virtude dessas concordâncias e analogias, poderíamos arriscar-nos a conceber a neurose obsessiva como uma contrapartida patológica (*pathologisches Gegenstück*) da formação das religiões, e a classificar a neurose como religiosidade individual, a religião como neurose obsessiva universal."[37] Os dois cerimoniais compulsivos, religioso e neurótico, convergiriam para um fim comum, "a renúncia fundamental ao exercício dos instintos". No máximo, Freud especifica que esses instintos recalcados podem ser considerados, no sentido mais amplo, "egoístas" no caso do dispositivo religioso, enquanto remetem a componentes estritamente sexuais no caso da neurose.

Totem e Tabu detalha a analogia entre o comportamento mágico-religioso e a neurose: "1.º) ausência de motivação das proibições; 2.º) sua fixação em virtude de uma necessidade interna; 3.º) sua facilidade de deslocamento e contágio dos objetos proibidos; 4.º) existência de ações e preceitos cerimoniais decorrentes das proibições."[38]

Esta afinidade semiológica, porém, remete a um fundo etiológico comum. É com Leonardo da Vinci que Freud experimenta este vínculo entre religião e "complexo paterno": "A psicanálise ensinou-nos a reconhecer o vínculo íntimo que une o complexo paterno à crença em Deus; ela mostrou-nos que o deus pessoal não é, psicologicamente, senão um pai transfigurado (*erhöhter Vater*)... No complexo parental reconhecemos, assim, a raiz da necessidade religiosa. Deus justo e todo-poderoso, a Natureza

benévola aparecem como sublimações grandiosas do pai e da mãe."[39] Por isso a religião aparece como uma "proteção (...) contra a neurose": "Ela os despoja do complexo parental, ao qual está preso o sentimento de culpa tanto do indivíduo como de toda a humanidade, e o resolve para eles".

Isto, entretanto, expressa a natureza fundamentalmente ambivalente dessa relação: "É através deste conflito sem fim, existente, por um lado, entre a nostalgia do pai, e, por outro, o temor e o desafio filiais, que vimos importantes caracteres e decisivas evoluções das religiões." Assim, o estudo do mecanismo de uma "neurose demoníaca" revela a aptidão do psiquismo infantil para tomar o Pai como o Diabo.[40]

Este é o diagnóstico freudiano do cristianismo: Cristo, através de sua morte, tem por missão reparar o pecado original. Pois bem, "o auto-sacrifício significa a expiação por um ato de assassinato", que não é senão, simbolicamente, o assassinato do Pai. Trata-se, portanto, de reconciliar-se com o Pai morto, mas, pela "fatalidade psicológica da ambivalência", o filho "torna-se deus ao lado do pai", ou, mais exatamente, em lugar do pai: "A religião do filho substitui a religião do pai",[41] a ponto de a Santa Ceia repetir o assassinato primitivo que ela tem por fim expiar. Logo, "a comunhão cristã não passa, no fundo, de uma nova supressão do pai, uma repetição do ato que tem necessidade de expiação". O cristianismo apenas cederia sua forma dramática ao conflito edipiano, produzindo "formações de compromisso" pelas quais, por um lado, o assassinato do pai devia ser expiado; por outro, os benefícios deviam ser confirmados.[42]

O Futuro de uma Ilusão inaugura um outro gênero de discurso sobre a religião. Freud coloca aí uma outra questão: trata-se de situá-la dentro da *Kultur*, a fim de entender de onde deriva a alta estima em que ela é tida e a fim de julgar "qual é (seu) valor real".[43] Aí se precisa a religião como *ilusão:* "Chamamos de ilusão uma crença quando, na motivação desta, a realização de um desejo é prevalente e quando não leva em conta, ao fazer isso, as relações desta crença com a realidade".[44] As doutrinas religiosas apenas traduziriam, portanto, a intensa necessidade de consolo: "É um imenso alívio para a psique individual ver os conflitos da infância emanados do complexo paterno — conflitos nunca inteiramente resolvidos — lhe serem, por assim dizer, retirados, e ser conduzida a uma solução aceita por todos."[45] Em outras palavras, "a admissão do fato de que esta angústia (infantil) dura a vida toda fez com que o homem se apegasse a um pai, a um pai cem vezes mais poderoso" (que o pai real).

Recusando dar razão a Romain Rolland, que dizia que a origem e o fundo de toda religião é aquele sentimento oceânico, "sensação de eternidade, sentimento de alguma coisa sem limite",[46] Freud mobiliza decididamente um modelo paterno. Nada é mais instrutivo que a discussão à qual Freud pode, a partir de então, submeter a eficácia do cristianismo como terapêutica, enquanto Nietzsche o desacredita de imediato como agravamento do mal.

A doutrina do "amor universal" contradiz, aos olhos de Freud, aquele fato antropológico primitivo que é a busca da felicidade pessoal, de modo que seria "indispensável fazer com que a função amorosa sofresse amplas modificações de ordem psíquica".[47] Isto supõe um "deslocamento de valor" que transfere o amor do objeto particular para o fato de amar em geral. O mandamento: "Ama ao próximo como a ti mesmo" é ao mesmo tempo a mais forte medida de defesa contra a agressividade e o melhor exemplo dos procedimentos antipsicológicos do Superego coletivo. Mandamento inaplicável e derrisório. "Que obstáculo poderoso à civilização deve ser a agressividade, se defender-se dela torna tão infeliz quanto recorrer a ela". Assim, tudo bem pesado, Freud condena o cristianismo como estratégia pulsional de fracasso.

O diagnóstico sobre a ilusão dos "trasmundos" no sentido nietzschiano permite calcular a diferença de pontos de vista do diagnóstico. Em seu escrito sobre os dois princípios de funcionamento psíquico, Freud cita "a doutrina da recompensa na vida do Além para a renúncia aos prazeres terrenos" como "a projeção mítica desta revolução da mente" que é "a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade".[48] Segundo esta curiosa idéia, o cristianismo se esforça para facilitar a renúncia ao princípio de prazer em nome da realidade, transportando-o para "a promessa de uma vida futura". Pois bem, este é um cálculo errado.[49]

ARTE E KULTUR
EM NIETZSCHE E EM FREUD

E quanto à arte, cujo elemento confesso é a ilusão?

Em Nietzsche, a arte tem seu pleno sentido como o espaço da ilusão e da verdade na existência e no homem. O prazer estético, no centro da oposição entre Apolo e Dionisio, nasce da jubilosa esperança de que o cárcere da individuação será rompido, e do pressentimento de uma unidade restaurada.[50] Ele está, portanto, no centro do instinto, e da vida, a ponto de a estética nietzschiana refletir a *Trieblehre*.[51] Este jogo da aparência é o que ensina a tirar prazer da existência,[52] mergulhando-a novamente, sem cessar, na infância.

Nesta perspectiva, a arte aparece como o sinal de saúde de uma *Kultur*, enquanto o hiperdesenvolvimento das atividades racionais traduz seus sintomas decadentes. Por conseguinte, a arte se impõe em Nietzsche como antídoto da doença da moralidade e como uma alternativa para a ciência. Contra o destino científico, ele se vale, portanto, da regeneração pela arte. A arte é, neste sentido, o verdadeiro inimigo do ideal ascético; nela "a *mentira* se santifica" (onde a ciência exalta a verdade) e "a *vontade de ilusão* tem a boa consciência a seu favor".[53] É por isso que a traição do artista que se torna vassalo do ideal ascético, como Wagner, constitui para Nietzsche o homólogo do pecado religioso ou do contra-senso científico: a corrupção artística é o antivalor.

Assim, como estilização da bela aparência ou remédio para a decadência, a arte é apresentada como o alfa e o ômega da *Weltanschauung* nietzschiana. É como o esquema sensível da *Wille zur Macht* em ação na *Kultur* autêntica.

Mais uma vez, o artigo sobre *O Interesse da Psicanálise* caracteriza em algumas fórmulas essenciais o sentido da atividade artística: a psicanálise "reconhece na prática da arte uma atividade que se propõe a mitigação (*Beschwchtigung*) dos desejos não satisfeitos".[54] Esta breve caracterização revela-se notavelmente mecanicista: é por isso, aliás, que Freud descarta o problema da "aptidão para a criação", que está na base da atividade, declarando pura e simplesmente que "ela não é uma questão psicológica". Quando muito, trata-se de uma transformação (*Umformung*) que atenua o ouropel dos desejos do indivíduo, o que faz da obra de arte uma reprodução do desejo que não retém mesmo todas as suas cores. O gozo do espectador é o de um "desejo reprimido" que se reconhece no outro por meio da obra. O conteúdo da obra não é senão o produto das "impressões infantis" do artista e as obras não passam de reações a estas excitações": dificilmente se pode ser mais oposto a uma concepção criativista da arte.

É que, na verdade, o reverso da atividade artística é a atividade neurótica: "As forças pulsionais (*Triebkräfte*) da arte são os mesmos conflitos que conduzem outros indivíduos à neurose." Tomemos esta fórmula ao pé da letra: uma matriz comum, energética e dinâmica, dá conta da arte e da neurose. Deste modo se poderia dizer que a neurose é, à sua maneira, uma obra de arte pulsional, como se a neurose e a arte devessem ser decifradas, como dois destinos de um mesmo processo.

Assim também as *Lições* apresentam o artista como "um introvertido que não está longe da neurose".[55] Freud liga, portanto, a arte a uma frustração de "necessidades pulsionais superdesenvolvidas" que, insatisfeitas, são desviadas da realidade (*Kirklichkeit*) e concentradas em "desejos criados por sua vida imaginativa". O artista se assemelha a alguém que evitou (por pouco) uma neurose, o que lhe permite "dar a seus sonhos diurnos uma forma tal que perdem qualquer caráter pessoal suscetível de repetir uma pessoa estranha e tornam-se uma fonte de gozo para os outros". Isto se faz através de um procedimento essencial que confere à sua "representação e à sua fantasia inconsciente" uma soma de prazer suficiente para mascarar ou suprimir, pelo menos provisoriamente, os recalques.

O prazer estético nasce, portanto, de uma fantasia que torna possível a supressão provisória do recalque: é, pois, furtado à censura. Isto significa inscrever deliberadamente a arte na lógica do recalque, como liberação pontual e ilusória. O artista é apresentado como aquele que se serve de sua fantasia para nela espelhar a dos demais, proporcionando a outros o meio de extrair

novamente alívio e consolo nas fontes do gozo, que se tornaram inacessíveis, de seu próprio inconsciente.

Este é, de fato, um ponto de vista adquirido desde o escrito técnico que introduzira "os dois princípios do funcionamento psíquico". Após haver explicitado a oposição dos princípios de prazer e de realidade, Freud introduz a arte como que a exibir "uma reconciliação dos dois princípios".[56] Na verdade, a obra possibilita ao princípio de prazer gratificar-se contornando, ao mesmo tempo que a realidade, a exigência inibitória do princípio de realidade, e compensar-se da insatisfação imposta pela realidade em um "mundo imaginário".

A partir do desenvolvimento de uma teoria da civilização mais sólida, o problema da arte se renova em Freud. Em *Totem e Tabu* é introduzida a analogia entre arte e histeria, sendo a obra de arte caracterizada aí como uma histeria sublimada, e a histeria como uma "obra de arte deformada".[57] A arte é, sobretudo, apresentada como "o único campo onde a onipotência das idéias se manteve até nossos dias".[58] Também no *Futuro de uma Ilusão* a arte é apresentada como algo que dá "satisfações substitutivas como compensação às mais antigas renúncias culturais, àquelas que são sentidas mais profundamente, e por isso não tem igual para reconciliar o homem com os sacrifícios que ele fez à civilização".[59] É ao mesmo tempo o espelho narcísico de uma civilização e o *ersatz* supremo.

Finalmente, no *Mal-estar na Civilização*, a arte é colocada na primeira fila dos *Ersatzbefridigungen*[60] — termo usado igualmente por Freud para designar as formações substitutivas das neuroses! Nas *Novas Conferências*, a arte é apresentada como "quase sempre inofensiva e benéfica, pretende ser apenas uma ilusão e jamais tenta incursões na realidade".[61] Nisto a arte não disputa seriamente seus direitos com o poder supremo, a *ciência*: esta reina incontestavelmente, mas sobre sombras.

Encontramos em Nietzsche uma surpreendente antecipação da etiologia histérica da disposição artística, idéia cara a Freud: "O artista *moderno*, fisiologicamente próximo à histeria, carrega este sinal mórbido também em seu caráter." Segue-se uma espécie de descrição clínica comparada dos comportamentos: "O histérico é falso — mente pelo prazer de mentir, possui uma

arte admirável da dissimulação", acrescida de uma "vaidade", "febre permanente que requer calmantes e não retrocede diante de nenhuma ilusão voluntária".[62] Nietzsche o caracteriza pela "absurda irritabilidade de seu sistema, que transforma em crises as menores experiências e que introduz 'drama' nos menores acasos da vida, e despoja suas reações de qualquer caráter previsível".[63] Nietzsche não omite a aptidão plástica à identificação: "não é uma pessoa, é, quando muito, uma reunião de várias pessoas"; o teatralismo: "Por esta razão é um grande ator"; e a sugestibilidade: "virtuosismo de sua mímica", "arte de sua transfiguração", "facilidade com que entram quase que em qualquer caráter que lhes é *sugerido*".

Observemos também que Nietzsche lança mão desse paralelismo contra a figura *moderna* do artista: a histeria vale, então, como sintoma da modernidade, como doença. A autêntica criação artística estaria, portanto, em conceber como que a superação da histeria, expressão de uma corrupção da vocação da arte. Por outro lado, a clínica nietzschiana está centrada na *fisiologia*, de acordo com sua concepção da *Wille zur Macht*. Esta dupla restrição impede-o de produzir uma *psico*grafia do artista, que ele apreende como tipo cultural e como tipo fisiológico.

CIÊNCIA E KULTUR *EM NIETZSCHE E EM FREUD*

Existe, portanto, um *além da ilusão* na *Kultur*? Aí encontramos a *ciência*.

O problema da ciência é contemporâneo da reflexão de Nietzsche. No prefácio de *O Nascimento da Tragédia*, escrito no final de sua vida, ele apresenta sua primeira obra como tendo colocado "o próprio problema da ciência", de sorte que a ciência foi "concebida pela primeira vez como problemática, duvidosa".[64] Isto significa claramente que o itinerário nietzschiano é inaugurado por uma suspeita da ciência enquanto tipo de saber. Ou seja: como Sócrates, "mistagogo da ciência",[65] foi possível? Este desejo da busca da verdade, mais que da própria verdade, que é o "segredo fundamental da ciência",[66] investiu a ciência de uma autoridade decisiva. É este movimento que é salutar inverter.

Isto deve ser feito lembrando em primeiro lugar que o homem de ciência e o homem de cultura pertencem a duas esferas diferentes;[67] depois, submetendo o *habitus* científico aos fogos da análise psicológica no sentido nietzschiano. Descobre-se, então, que o cientista não é feito de um metal puro, mas de uma combinação "de móveis e propensões muito diversos".[68] Isto não desconsidera a ciência, visto que a atividade representa "um incremento de energia": "é muito valioso", diz Nietzsche nesse sentido, "ter sido um dia homem de ciência".[69] No entanto, não se deve ignorar que o interesse científico se alimenta na fonte instintual, enquanto tende a tomar-se por seu próprio fim. Aí começa a *ilusão* científica.

A Gaia Ciência enumera as três razões ilusórias que justificaram o avanço da ciência: seja como meio de "entender melhor a bondade e a sabedoria de Deus", de promover "a união íntima da moral, da ciência e da felicidade", seja como "uma coisa desinteressada, inofensiva, que se basta a si mesma".[70] Zaratustra encontra em seu caminho as figuras da ciência transformada em instinto, o consciencioso do espírito, que não quer saber nada pela metade, a ponto de fazer seu reino no cérebro das sanguessugas,[71] e acaba por definir a ciência como o nome dado ao medo, sentimento primordial do homem: a ciência não seria senão aquele "velho medo, carregado de inteligência".[72]

É no âmbito da filosofia da vontade de poder que intervirá um insistente registro sobre a sobreterminação ética da ciência. Desde a origem, como vimos,[73] Nietzsche insistia no desenvolvimento do instinto de conhecimento, patologia crônica da ciência. O diagnóstico, porém, torna-se mais radical: a ciência moderna não é senão "a forma mais recente e mais nobre" do ideal ascético.[74] Seu agnosticismo fundamental torna-se, a partir de então, o reflexo no niilismo, suprema doença dos valores. Nietzsche chega mesmo a fazer da ciência uma aliada valorosa do ideal ascético. Não criando nenhum valor por si mesma, ëla requer, em todo sentido, um ideal de valor, um poder criador de valores, a cujo serviço ela possa acreditar em si mesma":[75] por seu "exagero do valor da verdade", ela fortalece o ideal ascético. Eis por que "as épocas em que o homem douto ganha evidência" são "épocas de cansaço" onde se erodiu "a certeza da vida".[76] De fato: "Esta 'ciência moderna' (. . .) é no momento a melhor aliada do ideal ascético, precisamente por ser a mais inconsciente".[77]

Esta é a verdadeira conclusão de Nietzsche sobre a ciência: ela passou para o lado da vontade de nada por sua própria neutralidade axiológica. Isto não exclui o uso possível de uma ciência que ajude a fundamentar a transmutação: não concebeu ele o sério projeto de "dedicar dez anos ao estudo das ciências naturais em Viena ou em Paris" para procurar no "estudo da física e da constituição do átomo"[78] a confirmação do eterno retorno, pedra de toque de sua cosmologia e de sua axiologia? Assim, a ciência seria suscetível de pôr-se a serviço de uma concepção de mundo liberada do ideal ascético, sob a condição de mudar de regime axiológico.

Em Freud a *ciência* opõe-se às visões de mundo (*Weltanschauungen)*: assim, ele a apresenta como a solução e o desenlace das contradições da religião, da filosofia e até mesmo da arte. É porque ela mantém suas promessas, *realizando-as* por adaptação à realidade. Uma diferença considerável em relação a Nietzsche, preocupado em denunciar a ilusão científica.

O texto mais significativo é aquele escrito sobre o princípio de prazer, onde Freud opõe à estratégia religiosa, que transfere para o céu, a estratégia da ciência, "que se aproxima o máximo possível do sucesso dessa conquista" do princípio de prazer: "A ciência também oferece um prazer intelectual durante seu trabalho e promete uma vantagem prática no final."[79]

Eis por que a ciência aparece regularmente em Freud como alternativa para a religião — papel destinado, em Nietzsche, como vimos, à *arte*. O diálogo fictício que conclui *O Futuro de uma Ilusão* mostra bem isso: é uma apologia da ciência, que, "por inúmeros e importantes sucessos, forneceu a prova de que não é uma ilusão".[80] Não há nenhuma glorificação neste trecho: há simplesmente a idéia de que ainda é da ciência que o homem tem mais a esperar. A ciência não é uma "revelação", mas: "Do jeito que ela é, é tudo o que podemos ter".[81]

Para Freud existem duas estratégias culturais para a pulsão. A "principal função do mecanismo psíquico" sendo "livrar a criatura das tensões nela geradas pelas necessidades", há duas

táticas possíveis: arrancar a satisfação do mundo exterior, através de sua "dominação", ou procurá-la na ilusão. São estes dois pólos que a ciência e a religião encarnam. Se a preferência de Freud recai na ciência, isto se deve à sua funcionalidade, já que ela "constitui a mais perfeita renúncia ao princípio de prazer (*Lossagung zum Lustprinzip*) da qual nosso trabalho psíquico é capaz"[82] no presente, enquanto a religião o transfere para um além.

O DESTINO DA KULTUR *EM NIETZSCHE E EM FREUD*

Podemos agora apreender a fisionomia diferencial da *Kultur*, segundo a função que cabe a cada uma das grandes produções. Se a religião é para Nietzsche e Freud o espaço da ilusão, o futuro da civilização consiste em "superá-la", de duas maneiras bem diferentes: para Nietzsche, seguindo a esteira da boa e doce ilusão prodigalizada pela arte; para Freud, fiando-se na ciência que, decididamente, é a parte menos ilusória do homem, onde Nietzsche não vê senão ilusão moderna. Por outro lado, onde Nietzsche diagnostica a "decadência" e recorre à saudável reação do instinto, Freud diagnostica os efeitos da pulsão de morte que as pulsões de vida podem superar: a ciência é uma dessas barreiras. Isto nos remete à questão final: que fazer?

NOTAS

1. Professor em Basiléia em 1869, Nietzsche torna-se amigo do autor de *Considerações sobre a História Universal*, de *A Cultura do Renascimento na Itália* (1860) e do *Cicerone* (1855). Faz vários de seus cursos de "introdução aos estudos históricos" e sobre civilização grega. V. Andler, *op. cit.*, t. I, liv. III, 265 e ss.
2. II, § 10, *SW*, II, 195.
3. I, § 121, *SW*, IX, 88-9.
4. Trata-se do final do manuscrito N de 3 de maio de 1897: "O incesto é um fato anti-social ao qual, para existir, a civilização teve que renunciar pouco a pouco". *Op. cit.*, p. 186. Segue-se a alusão ao Super-homem como "antinomia".
5. *GW*, VII, 149.

6. *GW*, VII, 155.
7. *GW*, VII, 167.
8. § III, *GW*, XIV, 446. O § VII de *Mal-estar na Civilização* constitui de certo modo a genealogia freudiana da moral.
9. III, *GW*, XIV, 448-9.
10. III, *GW*, XIV, 457.
11. I, *GW*, XIV, 328.
12. "Sobre a Mais Comum Degradação na Vida Amorosa", § 3, *GW*, VIII, 89.
13. *GW*, VIII, 91.
14. V. o § VIII, *GW*, XIV, 501.
15. Conclusão, § VIII, *GW*, XIV, 505.
16. § VIII, *GW*, XIV, 500.
17. *GW*, XIV, 501.
18. "A Moral Sexual 'Civilizada' e *Nervosismo moderno*", *GW*, VII, 150. V., também, *Novas Conferências*, *GW*, XV, 103.
19. Lembremos que, em química, sublimação quer dizer a transformação direta de um sólido em vapor, sem passar pelo estado líquido.
20. *Humano, Demasiado Humano*, I, § 1, *SW*, III, 15-6.
21. Aforismo do tempo de *Humano, Demasiado Humano* e de *Aurora*, § 1048, *SW*, X, 331.
22. V., *supra*, nota 104.
23. Cap. III, § 173, *SW*, IV, 147-8.
24. Escrito do tempo de *O Nascimento da Tragédia*, *SW*, I, 209.
25. Cap. II, n. 1, *GW*, XIV, 438.
26. Para a filosofia em Freud, v. *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, pp. 91-108; e, em Nietzsche, *supra*, *passim*: é o que está em jogo e a resultante de toda a dupla temática, logo, do presente confronto — mais que um ponto em particular.
27. Cap. III, *GW*, XIV, 453.
28. *Ciência e Sabedoria em Luta*, *SW*, I, 355.
29. V. *supra*, cap. 1 do liv. I.
30. Prólogo, § 4, *SW*, VIII, 295.
31. V. *supra*, cap. I do liv. III.
32. *Genealogia*, III, § 21, *SW*, VII, 390.
33. V. ainda, as declarações do *Caso Wagner*.
34. *Ecce Homo*, *SW*, VIII, 369.
35. Carta de 12 de dezembro de 1897. *Op. cit.*, p. 210.
36. Cap. XII, *GW*, IV, 288.
37. *GW*, VII, 138-9.
38. *GW*, IX, 39 (cap. II, § 2).
39. *GW*, VIII, 195 (§ V).
40. *Uma Neurose Demoníaca do Século XVIII* (1923).
41. *Totem e Tabu*.
42. *Minha Vida e a Psicanálise*.
43. *GW*, XIV, 342 (conclusão do § III).

44. *GW*, XIV, 354.
45. *GW*, XIV, 352-3 (§ VI).
46. *O Mal-estar na Civilização*, § I, *GW*, XIV, 422.
47. *GW*, XIV, 461 (§ IV).
48. *GW*, VIII, 236.
49. Principalmente em relação à ciência: v., *infra*, p. 279.
50. *O Nascimento da Tragédia*, § 10, *SW*, I, 99.
51. V., *supra*, sobre a concepção do instinto, liv. I, cap. I.
52. *Humano, Demasiado Humano*, IV, § 222, *SW*, III, 180.
53. *Genealogia*, III, § 25, *SW*, VII, 401.
54. *GW*, VIII. V. nossa tradução — *op. cit.*, p. 90 — e nosso comentário, pp. 174 e ss.
55. *GW*, XI, 390.
56. *GW*, VIII, 236.
57. *GW*, IX, 91. A palavra empregada é *zerrbild* (caricatura).
58. *GW*, IX, 111.
59. *GW*, XIV, 335.
60. *GW*, XIV, 433.
61. *GW*, XV, 173 (Conferência n. XXV).
62. *SW*, IX, 548 (*in*: *Vontade de Poder*, liv. III, § 813).
63. *Ibid.*, p. 549.
64. "Tentativa de autocrítica", 2, *SW*, 1, 31.
65. *O Nascimento da Tragédia*, § 15, *SW*, I, 128.
66. *SW*, I, 127.
67. *SW*, II, 435.
68. *Humano, Demasiado Humano*, V, § 252, *SW*, III, 207.
69. V, § 256, *SW*, III, 208-9.
70. I, § 37, *SW*, V, 66.
71. 4.ª parte, "A Sanguessuga", *SW*, VI, 275.
72. 4.ª parte, "Da Ciência", *SW*, VI, 335.
73. *Supra*, cap. 1, liv. I.
74. *Genealogia*, III, § 23, *SW*, VII, 395.
75. *Ibid.*, III, § 25, *SW*, VII, 401.
76. *SW*, VII, 402.
77. *SW*, VII, 403.
78. Lou Salomé, *Op. cit.*, p. 2.
79. *GW*, VIII, 236.
80. § X, *GW*, XIV, 379.
81. *GW*, XIV, 380. A citação do autor não corresponde exatamente ao texto de Freud, que, traduzido do original alemão, diz: "Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria crer que podemos obter em outra parte aquilo que ela não pode nos dar." (N.R.)
82. "Sobre um Tipo Particular de Escolha de Objeto no Homem", *GW*, VIII, 67.

3.

A TERAPÊUTICA

Após haver enunciado os sintomas da doença do indivíduo e da civilização e suas causas, Nietzsche e Freud encontram-se naturalmente em confronto com a questão final que encerra o processo: *que fazer* para remediar o mal? Como tratar a doença e formular a terapêutica? Existem, a bem dizer, níveis de terapêutica. O primeiro corresponde ao que poderíamos chamar de dietética do instinto. Visto que o instinto, princípio primeiro, é também a raiz do mal, é preciso mudar de *regime*.[1]

DIETÉTICA INSTINTUAL EM NIETZSCHE E TRATAMENTO PSICANALÍTICO

É num aforismo de *Aurora*[2] que se acha exposto de modo mais completo o que poderíamos chamar de terapia nietzschiana. Nietzsche na verdade se coloca a questão do domínio de si próprio, ou seja: que fazer para combater "a violência de um instinto"? Questão-chave que o psicólogo nietzschiano deve encarar, uma vez que descreveu as leis do instinto. Com uma interessante

preocupação de exaustão, Nietzsche parece querer fornecer-nos ali um pequeno breviário técnico de autoterapia, arrolando seis métodos para conter o instinto.

A primeira solução consiste em apagar o instinto por uma espécie de ascetismo funcional: "Evitar as ocasiões de satisfação do instinto e enfraquecê-lo por extensos lapsos de tempo, que sejam cada vez mais longos", de modo a "deixá-lo secar e cair".[3] Solução radical que mata o instinto ignorando-o solenemente, ou frustrando-o de maneira progressiva até a obsolescência.

Pode-se também considerar a consecução da satisfação por uma disciplina que se parece bastante com uma dietética pulsional: "Podemos fazer para nós uma lei de uma ordem estritamente regular em sua satisfação". Esta solução é, aliás, substituta da primeira e sua propedêutica: na verdade, "introduzindo em si mesmo desta maneira uma regra e comprimindo seu fluxo e refluxo em limites de tempo fixos, ganhamos períodos de tempo intermediários onde ele não perturba mais e a partir daí talvez possamos passar para o primeiro método."[4] Enquanto, anteriormente, era necessário privar o instinto de sua pastagem, neste método trata-se de ponderá-la.

A terceira solução consiste, ao contrário, em empanturrar o instinto pela satisfação desenfreada, de modo a produzir náusea salutar: "Podemos entregar-nos deliberadamente à satisfação selvagem e desabrida de um instinto, a fim de colher seu desgosto e com ele atingir o poder sobre o instinto." Este procedimento assemelha-se bastante a uma evacuação pulsional por excesso de satisfação. Nietzsche, contudo, tem o cuidado de assinalar aos seus riscos, ressaltando que "o cavaleiro que esfalfa seu cavalo até a morte (. . .) (freqüentemente) quebra o próprio pescoço".

O procedimento seguinte consiste num "artifício intelectual": trata-se de "ligar à satisfação (do instinto perigoso) algum pensamento geralmente muito penoso, tão firmemente que, após um certo uso, o pensamento da satisfação quase sempre provoca também, instantaneamente, uma sensação penosa." A desintoxicação equivale aqui, em termos freudianos, cuja analogia se impõe não casualmente, a desacreditar a representação da satisfação, ligando-a a um afeto desagradável. Isto supõe uma intervenção disruptiva no ciclo do desejo de auto-reprodução do instinto, baseada na associação entre uma representação e um afeto agradável. Ao ser afetada por este gosto amargo, a satisfação entra em contradição consigo mesma e deverá ser desinvestida.

O quinto método recorre à diversão: consiste em produzir um deslocamento de seu potencial de força, impondo-se algum trabalho particularmente difícil e obrigatório ou submetendo-se deliberadamente a novas excitações e novos prazeres. Em termos tópicos, trata-se de criar novas aberturas, "desviando para outros caminhos os pensamentos e o jogo das forças físicas".[5] Constitui um curioso método de homeopatia pulsional, que trata o instinto pelo instinto, pela produção de um conflito, "quando se favorecer temporariamente um instinto, que lhe sejam proporcionadas freqüentes ocasiões de satisfação e que ele seja assim levado a dissipar a força da qual sem isto disporia o primeiro instinto que se tornou perigoso por sua violência". Observemos que esta solução supõe concepção globalista da economia instintual, o consumo de uma parte sendo proporcional ao do todo. Equivale, portanto, a dar como pastagem aos demais instintos aquilo que reivindica o instinto demasiado voraz, que gostaria de ser o líder dos outros, chamando assim à razão "o tirano". Aqui a democracia é uma exigência funcional da higiene pulsional!

Se todos estes procedimentos fracassarem, resta uma última solução, deliberadamente ascética, que consiste, no fundo, em cortar todo crédito à máquina instintual, colocando assim todo instinto fora de condições de prejudicar ao se satisfazer. Equivale a "enfraquecer e oprimir o *conjunto* de sua organização física e moral", o que implica "enfraquecer ao mesmo tempo um instinto particular violento demais". Solução radical e de certo modo desesperada, cuja eficácia é conseguida a um preço altíssimo, ou seja, curar por uma espécie de morte psíquica.

Eis, portanto, a panóplia cuidadosamente graduada da terapia nietzschiana. Vê-se que seja "evitando as oportunidades", "implantando regras para o instinto", provocando "a saciedade e o desgosto", estabelecendo ligação com "uma idéia torturante" ou o "deslocamento de forças", seja, enfim, pelo "enfraquecimento e esgotamento geral", só se trata do instinto extinguindo-o em graus diversos.

No que consiste, porém, a própria técnica? Observemos que ela se apresenta como uma espécie de autoterapia, de sorte que

é o interessado que a administra a si mesmo, considerando a própria percepção de suas relações de força e necessidades instintuais. O sujeito instintual nietzschiano é médico de si mesmo. Calcular-se-á a diferença de ponto de vista com Freud, ao imaginá-lo a aconselhar a seus neuróticos que praticassem tais métodos. Precisamente os neuróticos é que são os *menos capazes* disso, o que requer o terceiro termo entre o sujeito e suas pulsões, ou seja, o analista.

Por outro lado, e correlatamente, isto parece supor uma inclinação à manipulação e ao relativo controle dos instintos. Para restringir o aspecto voluntário desse pequeno discurso do método pulsional, Nietzsche acrescenta, todavia, na seqüência de sua revista: "Mas não está em nosso poder que se *queira* combater a violência de um instinto." Não se trata, portanto, em absoluto, de alguma estratégia deliberada, mas de um uso pragmático: o acaso e o sucesso é que decidem a validade do método, que se assemelha bastante a alguma farmacopéia paliativa, sem ambição "científica" de cura sistemática.

O que requer o tratamento não é o contrário do instinto, mas algum instinto "rival" contrário. A vontade de curar emana de um instinto (repouso, vergonha, amor) que "se queixa de um outro". O intelecto não guia nada, é apenas o árbitro vacilante de um combate de instintos que dá ao "tratamento" seu aspecto dramático. Por esta precisão, Nietzsche previne toda e qualquer interpretação de um tratamento que consistiria em *curar-nos dos instintos* sob o pretexto de moderar um instinto. O ascetismo, portanto, é tão-somente funcional.

Como, porém, não identificar, sob essa exigência geral, o problema pessoal de Nietzsche, explicando-se a vida toda com sua doença, multiplicando os remédios,[6] até entregar-se ao remédio final? Se é verdade que, por extraordinário efeito de linguagem, ele *definiu* nesse texto, com precisão clínica, a doença que logo o dominaria? A "paralisia geral" não foi definida de outro modo pelo discurso psiquiátrico, senão como esse "enfraquecimento e esgotamento geral" (*die allgemeine Schwächung und Erschöpfung*) que Nietzsche formula como remédio derradeiro. Magnífica ilustração do elogio-diagnóstico de Freud sobre o dom de autodiagnóstico de Nietzsche, se é verdade que ele não é senão a projeção da experiência existencial da paralisia.[7]

Diante da autoterapia nietzschiana,[8] pode-se situar o tratamento psicanalítico: este é mesmo, por contraste, uma "aloterapia". Enquanto em Nietzsche a intervenção da *terceira pessoa* traduziria a socialização do desejo, que seria sua alienação, ela funda em Freud a instituição do analista, como aquele terceiro que se introduz entre o desejo e o sujeito para restabelecer o laço.

O tratamento é significativamente definido como "uma espécie de reeducação (*Nacherziehung*) que ensina a vencer as resistências interiores".[9] Pode-se tomar este termo no sentido próprio, se é verdade que a análise intervém no processo conflitual da civilização e da pulsão. Se ela se alicerça na sexualidade, é porque "em nenhuma outra parte a civilização, a educação causaram tão grandes danos". Trata-se, portanto, de reparar, numa certa medida, este dano. Trata-se, neste sentido, de recivilizar o sujeito. É o que dita o enunciado das condições de base do recrutamento dos candidatos à terapia: "Deve-se recusar doentes que não possuam um grau suficiente de educação e um caráter, numa certa medida, confiável."[10] A condição primária, portanto, é mesmo a educabilidade (*Erziehbarkeit*). Estar fora do processo civilizatório — o que Freud anota como degenerescência (*degenerativer Konstitution*)[11] — equivale a excluir-se da reeducação psicanalítica.

Se Freud exige, assim, da civilização o reconhecimento da neurose e de sua responsabilidade em sua gênese, procura igualmente realizar pela técnica psicanalítica a reincorporação do desejo dissidente ao gozo cultural, se é verdade que não existe gozo possível fora da *Kultur*, embora a *Kultur* impeça que haja gozo perfeito. Na falta de fazer com que se ame esta civilização que custa tantos sacrifícios, trata-se de restabelecer aquela dosagem em que consiste o menor mal. Esquema que combina aquela confiança na educação, própria a Freud (*Aufklärer*), e uma consciência da força da pulsão que recusa todo misticismo social.

O analista está, pois, no cruzamento da ordem do desejo e da *Kultur*, representante avançado do processo civilizatório, até mesmo "representante de uma concepção de mundo livre e elevada",[12] impondo a exigência de cura, que vai até a prescrição de uma saudável abstinência: "O tratamento psicanalítico deve, na medida do possível, ser efetuado num estado de privação, abstinência".[13] Este "pastor secular de almas"[14] afugenta os benefícios secundários da doença, visando privar o doente deste benefício

primário que é sua própria doença. Isto, porém, tendo que reconhecer a ordem do desejo e justificar esta contravenção da *Kultur* que é a neurose.

O que implica uma relação de forças, materializada pelas necessárias manifestações de *resistência* e de *transferência*, que traduzem a dialética do enfrentamento que ignora a autoterapia.[15]

CURA E SUPER-HOMEM

Pois bem, e quanto à *cura*? É notável que o problema não seja formulado da mesma maneira em Nietzsche e em Freud. Quanto mais se avança, mais se desconfia de que o homem é que *é* a doença na representação nietzschiana.Assim, esta doença chama-se moralidade e sua forma histórica *niilismo*.[16] O remédio, então, só pode ser *sobre*-humano: Nietzsche, ao denominar o *Super-homem*, apenas enuncia o hiato entre a doença e a "cura". Deste modo, pode-se caracterizar o super-homem como a figura da cura ou como o além da doença, logo, da moralidade.

O super-homem permite que se exiba um novo regime dos instintos. Com ele, passa-se da dietética anteriormente enunciada à tipologia de um além da doença e da cura. Deste modo, designa um *anseio* e uma *palavra*. O anseio de, uma vez mortos todos os deuses, "que viva o super-homem!"[17] "Possa eu dar à luz o super-homem!"[18] "Super-homem" é o que *é preciso dizer* "olhando para mares distantes",[19] embora "ainda não tenha havido nenhum super-homem".[20] O super-homem é o que poderia ser criado.[21] Zaratustra atravessa um espaço que vai do ser-doente a outro, que só teria que ser curado, que teria superado a figura do sacerdote, aquele que inocula a doença e cria o remédio-veneno que é a *religião*. Esta não pára de fazer doentes e de ministrar-lhes a panacéia. A *saúde* do super-homem só deve ser concebida como aquela de um homem curado, a menos que o seja do próprio homem: ele escapa a toda dialética da doença para colocar-se diante da imediaticidade do ser e do devir.

Esta é, na verdade, a *prova* maior na qual se revela o super-homem como encarnação da vontade de poder: suportar a verdade mais nua e mais dura, a do *eterno retorno*, verdade demoníaca segundo a qual "tudo (. . .) há de retornar, e tudo na mesma ordem

e seqüência",[22] de modo que "a eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez". Aí está a repetição cósmica pura que introduz a repetitividade pura da *Wille sur Macht* como desafio e revelador: "Queres isto? Queres novamente? Uma vez? Sempre? Até o infinito?". Assim seria o super-homem que amaria a vida a ponto de "não mais desejar outra coisa que não aquela suprema e eterna confirmação". Neste sentido, "o peso mais pesado" (*das grösste Schwergewicht*) é também o mais leve para o coração mais leve, aquele da criança-super-homem, acessível à pura apresentação do devir, "o pensamento dos pensamentos".

Este pensamento, enquanto é *vivido*, define a saúde suprema. Observemos que ele exclui toda re-presentação, a não ser aquela de seu próprio retorno que é uma apresentação eternamente presente. Nele, desde que possamos pensá-lo, desapareceu qualquer figura da mediação — *re*morso, ar*re*pendimento, *re*ssentimento e seus derivados: culpa, má consciência, enfim, todas as espécies da psicopatologia ético-religiosa, até a *piedade*.

Deste modo, tal saúde suprema, por mais "hiperbórea" que seja, expressa o esquema narcísico da onipotência, isto é, da satisfação infinita. O super-homem chama o infinito de satisfação cuja única racionalidade e moralidade reduz-se ao *noch einmal, outra vez*! Compreende-se por que sua revelação é, para Nietzsche, um monstruoso misto de áspero gozo e de terror sagrado, se é verdade que o prazer, em sua infinita repetição, soa como danação. Este é o conteúdo da revelação de Sils-Maria: descobre o veredicto mais implacável, o do narcisismo integral, do qual só restarão as conseqüências, sendo a principal delas o próprio super-homem.

Para explicá-lo melhor, poderíamos retomar a diferença encontrada anteriormente entre o modelo paterno da culpa freudiana e sua ausência em Nietzsche. Isto se traduz, para ser breve, pela ausência de uma teoria do *Superego* em Nietzsche, assim como, aliás, de uma verdadeira elaboração tópica daquilo que Freud chamará de "aparelho psíquico". Não existe, portanto, correlativamente, teoria da *identificação* como elaboração do modelo parental. Eis por que a culpa original decorre, em Freud, do desligamento primitivo da lei que se apóia simultaneamente num respeito à Lei, a do Pai.

Em Nietzsche, o modelo é, poder-se-ia dizer por contraste, fundamentalmente "materno". É o esquema de uma inocência primitiva do devir, gozo primário do desejo de inclusão, que uma infecção paulatina deteriorou até que o *outro*, figura do *intruso*, se introduz entre o desejo e seu gozo: é aquela do sacerdote ascético, antes de ser finalmente interiorizado, consumando a gangrena. Eis por que nunca se desenvolve uma instância endógena encarregada do domínio do modelo paterno, de sorte que a culpa é inoculada do exterior, pelo *sacerdote*, que representa o papel de um Pai introjetado à força.

Por esta mesma razão não existe, em Nietzsche, roteiro edípico original, momento específico e dramático onde, sob a figura do Pai, enfrentam-se o desejo e a Lei. Ele concebe, finalmente, apenas dois estados, aquele do desejo de vida pura (saúde), indiferente à Lei e a seus significados (culpa), e aquele do desejo infectado.

Eis por que a lei só aparece como a figura da doença-moralidade em Nietzsche, enquanto instaura em Freud uma espécie de dialética do desejo, onde é apresentada como termo necessário de constituição identificatória. Esse é, finalmente, o diagnóstico diferencial de Freud e de Nietzsche: para Freud, a neurose é a má relação com a Lei e o complexo paterno, que o tratamento tem por função reajustar; a doença moral é, para Nietzsche, aquela doença da vida consecutiva ao advento de um ponto de vista da Lei mortal para a vida, e que só tem que ser *superado*, por uma tresvaloração radical, que, aquém das formas do dever-ser simbolizados pelo camelo e pelo leão, remete à *criança*. De acordo com a famosa parábola de *Zaratustra*, a cura conduz do peso mais pesado à liberdade e desta à "inocência e ao esquecimento, que é um recomeço, uma roda que se move por si só, um primeiro movimento, um 'sim' sagrado".[23]

Essa tresvaloração, por sua vez, implica o retorno a uma forma de apreensão que implica, ao mesmo tempo, a superação da culpa e uma estratégia da identificação. O super-homem nietzschiano possui, na verdade, uma virtude maior que é a aptidão para a veneração (*Verehrung*) e o respeito (*Ehrfurcht*). Trata-se de algo totalmente diferente de um sentimento banal: é um sinal caracteriológico tanto mais determinante quanto o niilismo e a decadência se traduzem, *a contrario*, por essa impotência para admirar, honrar, *venerar* no sentido forte do termo; sentimento *afirmativo*

no qual se ratifica a vontade de poder — enquanto o homem do ressentimento não sabe mais o que quer dizer venerar. Zaratustra, num mundo em que "ninguém sabe mais venerar", apresenta "os grandes desprezadores como os grandes veneradores".[24] *Além do Bem e do Mal* define, do mesmo modo, "a alma aristocrática" pelo "respeito próprio" (*Selbstehrfurcht*).[25]

Venerar é apresentado, então, como um misto complexo e sutil de respeito e desprezo no qual se cristaliza a *vivência* do super-homem, além da moralidade conformista e da vontade de nada. Aqui temos o tipo vivido de resolução da antinomia moral: ter boa saúde é saber venerar. Pois bem, este sentimento tem suas raízes visivelmente mergulhadas numa forma de *narcisismo* que prolonga a saudável inocência da criança. Freud indica sua origem nesse princípio ou "instância"[26] que ele chama de *Ideal do Ego*.

Na verdade, no âmbito de sua teoria geral do narcisismo, Freud analisa esse sentimento que é a "auto-estima" (*Selbstachtung*) — para o qual encontramos vibrantes elogios em Nietzsche. Isto supõe, comenta Freud, que o sujeito tenha "estabelecido nele um *ideal* com o qual compara seu Ego atual".[27] Trata-se, segundo ele, da transferência para este "Ego ideal" do amor por si mesmo do qual gozava na infância o Ego real. Isto supõe que ele "não quer se privar da perfeição narcísica de sua infância": "O que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância", do tempo em que "ele mesmo era seu próprio ideal".

Essa aproximação oferece duplo interesse. Por um lado, Freud põe em evidência a matriz narcísica do super-homem nietzschiano: confiar-se à inocência do devir equivale a recobrar o sentido da veneração, derivado da auto-estima — no que consiste o aristocratismo fundamental da moral nietzschiana. Por outro lado, possibilita que se compreenda que, assim como a moralidade no sentido freudiano deve ser procurada do lado do Superego, a "moralidade" superior em Nietzsche deve ser procurada do lado do ideal do Ego ou do Ego ideal.

Enquanto o Superego supõe o reconhecimento da Lei (edípica), a introjeção do Pai e impõe a culpa como um momento necessário, e mesmo o motor de todo o roteiro, o Ideal do Ego é um prolongamento do narcisismo originário. Neste sentido, exclui toda

e qualquer mediação, pula por cima da culpa (que não é senão a vivência desta mediação), para repetir um *antes* que quer estar sem quebra, mas que só pode viver-se *vergonhosamente*[28] como quebra, visto que este antes se define como *não* sendo *mais*.

Tocamos aí numa divergência essencial entre as duas concepções. É notável, aliás, que Freud, após tê-los distinguido, tenha acabado por identificar o Ideal do Ego com a instância crítica ou "consciência moral" que batizou de Superego.[29] Todo o empenho nietzschiano é, ao contrário, no sentido de pensar um Ideal do Ego que não seja mais um Superego. Ele aspira àqueles momentos privilegiados que consagra "o retorno do Ideal ao Ego, sua reconciliação com o Ego", momentos em que "o indivíduo reencontra assim o contentamento de si mesmo", daquela "festa magnífica"[30] onde é anulada toda tensão entre o Ego e sua medida ideal.[31] É com esta festa que Nietzsche sonha, enquanto em Freud ela só pode ser a projeção paranóica de uma reconciliação impossível. Eis por que à festividade nietzschiana opõe-se o sóbrio gozo da Lei em Freud.

COMPULSÃO DE REPETIÇÃO E ETERNO RETORNO

Isso introduz a figura da repetição.

É notável que o tema da repetição se introduza desde a origem na concepção da história nietzschiana, bem antes da descoberta do eterno retorno. Como reserva à idéia de que "o que foi possível antigamente não poderia ser reproduzido uma segunda vez", a teoria dos pitagóricos é evocada. É, no mínimo, simbólico que a primeira evocação da repetição em Nietzsche seja de natureza cosmológica, mas diga respeito também à "concatenação dos motivos". Isto porque, de imediato, a restituição da conexão dos motivos é apreendida como modalidade da "conexão das causas e efeitos".

A temática nietzschiana da repetição pertence à categoria fundamental do *retorno do mesmo* (*Wiederkunft des Gleichen*). Quando ocorre a (segunda) revelação desta verdade, ela é experimentada, de acordo com a experiência de Sils-Maria consignada em *A Gaia Ciência*, como "o fardo mais pesado" de se suportar.[32] É que,

desta vez, é ao *si mesmo* que tem que viver a repetição que ela se dirige como algo que está em jogo e um desafio: o retorno do mesmo é também aquele da dor, do prazer, do pensamento, do suspiro e termina num ultimato ao querer: "Queres isto? Queres novamente? Uma vez? Sempre? Até o infinito?". O trágico e a grandeza deste desafio residem no fato de ele comprometer solidariamente o amor pela vida e o *amor fati*. Pois se, por um lado, é a verdade mais dura, que só se pode a princípio murmurar, é também a mais forte esperança: "Ah! como seria bom que amasses a ti mesmo e amasses a vida para *não desejares nada além* dessa suprema e eterna afirmação e confirmação (*Bestätigung und Besiegelung*)!".[33]

A irrupção da vontade de poder, portanto, teve por efeito *dramatizar* o que não passava de um tema, presente, por assim dizer, entre outros, na herança helênica de Nietzsche. A partir deste momento o retorno (cosmológico) do mesmo tem por função representar ou "esquematizar" a representatividade em ação na *Wille zur Macht*.

É notável que Freud experimente a repetição (*Wiederholung*), a princípio, sob as duas espécies aparentemente contraditórias da repetitividade do sintoma neurótico e do prazer de repetição no chiste. Vemos, assim, esboçar-se uma conceitualização do prazer-de-repetição (*Wiederholungslust*).

A partir de 1914,[34] a atividade de repetição é levada em conta e teorizada em si mesma: é neste momento que os fenômenos de repetição incessantemente encontrados no material psicanalítico se organizam em torno do conceito central de "compulsão de repetição" (*Wiederholungszwang*). A atualização da recordação recalcada, quando do processo de rememoração no tratamento, dá-se sob a forma de repetição: o doente não "o reproduz como recordação, mas como ato, sem saber naturalmente que o repete".[35] A compulsão de repetição é, portanto, questionada em relação eletiva com a transferência e a resistência. Freud nota mesmo que, colocando à frente esta nova noção, não introduz em absoluto um "fato novo", apenas dota de unidade sua concepção. Trata-se, essencialmente, de extrair as conseqüências dele quanto à "tática" do analista, que deve transformar o automatismo da repetição em "motivo para recordar-se". Travá-la consiste aqui em torná-la

inofensiva pelos procedimentos de transferência, que criam uma verdadeira repetição transferencial.

É então que tem início um terceiro tempo na teoria freudiana da repetição, quando Freud procurará derivar a compulsão de repetição, experimentada desde a origem de sua investigação, de uma propriedade inerente às próprias pulsões. Esta etapa é ultrapassada paralelamente no ensaio sobre *O Inquietante (Das Unheimliche)* e em *Além do Princípio de Prazer*, ou seja, em 1919-1920.

Na base do sentimento de *Unheimlich*, Freud coloca na realidade "o fator de repetição do semelhante" (*Wiederholung des Gleichartigen*)[36] e o faz derivar da vida psíquica infantil. É a oportunidade de uma importante generalização: "No inconsciente psíquico faz-se reconhecer a dominação (*Herrschaft*) de uma compulsão de repetição, que emana das pulsões instintivas e que depende provavelmente da mais íntima natureza das pulsões", "forte o bastante para afirmar-se acima do princípio do prazer".[37] Daí o "caráter demoníaco" com que ele colore a vivência — o sentimento de *Unheimlich* extraindo seu caráter do fato de manifestar aquela compulsão de repetição latente.

Este texto é ainda mais notável para nosso propósito porque faz surgir a tentação de questionar a experiência do próprio Nietzsche, como formidável revelação da compulsão de repetição latente nele e vivida na escala do mundo e do homem.[38] Naturalmente, porém, é para outro terreno que deve ser levado o confronto, na escala da concepção fundamental que a teoria da repetição denota respectivamente em Nietzsche e em Freud.

Como se sabe, é para a *pulsão de morte* que aponta a compulsão de repetição em Freud. Vimos que o conceito é estabelecido seis anos antes, quando Freud procede a uma reorganização que lhe permite englobar a totalidade dos fatos conhecidos. Pois bem, este inchamento quantitativo traduz-se simultaneamente pelo que se assemelha bastante a uma mudança de *sentido*, tão rica de significado parece ter-se tornado a idéia de repetição — mesmo que seu conteúdo, *stricto sensu*, não seja modificado. É como se esta noção, a princípio onipresente através dos fenômenos, houvesse se tornado paulatinamente autônoma, para colocar-se como conceito central revelador.[39]

Compreender o sentido fundamental da repetição freudiana equivale, portanto, praticamente, a compreender o sentido desse

fenômeno que impele a repetir, não mais, como anteriormente, apenas através de seus efeitos técnicos, mas por meio daquilo que revela de "mais íntimo" quanto à natureza da pulsão, como nos convida Freud aqui. Isto supõe questioná-lo doravante, regressivamente, quanto ao que, da pulsão, atua na repetição.

Freud insiste, a princípio, no fato de que a tendência à repetição deve ser imputada ao recalcado "inconsciente", isto é, ao próprio conteúdo, e tem por móvel o conflito entre o Ego e os elementos recalcados. A partir deste momento, paulatinamente, da transferência às neuroses de destino, às neuroses traumáticas e às brincadeiras infantis, é este "eterno retorno do mesmo" (*ewige Wiederkehr des Gleichen*) que manifesta seu poder.

Encontraremos, no entanto, no plano da repetição, a mesma divergência que no plano da Lei e do Super-homem: enquanto a repetição nietzschiana tem valor de *imediaticidade* — pelo qual ressoa como autenticidade e inocência — a repetição freudiana apresenta um aspecto mecânico reflexo, como caráter irreprimível daquilo que rejeitamos e que retorna com persistência penosa, mais que dolorosa, e que assume todo o seu sentido no retorno do recalcado. O dispositivo do tratamento inteiro está centrado no processo compulsivo, até o ponto de não ser senão organização, através de seu tríplice procedimento, de rememoração, de atualização (*Agieren*) e de elaboração (*Durcharbeiten*) — ou seja, repetição representativa, repetição atuada e repetição-réplica às resistências.

Longe de ser a figura do gozo nu, a repetição deve ser concebida como o trabalho de um processo, de modo que a "cura", distante do retorno à inocência da criança, supõe a reelaboração do infantil e de seus processos químicos em nós. Assim, o sujeito não sai do tratamento com a sensação de virgindade que o restituiria à pureza — Freud sempre desconfiou das psicoterapias do renascimento — mas com a sensação de uma digestão reproduzida às avessas.

A TRESVALORAÇÃO E A LEI

Em última instância, a relação com a Lei é que discrimina os dois projetos em seu próprio desenlace. A imagem comum das

tábuas (*tafeln*) pode servir de esquema para ilustrar de certo modo as *ultima verba* sobre a doença e sua cura. Para ler esta diferença, basta pôr, lado a lado, o evangelho iconoclasta em que culmina *Zaratustra* e a imagem do Moisés estilizado por Michelangelo sobre a qual Freud medita.

O grito de Zaratustra é o do profeta que espera sentado "rodeado de velhas tábuas quebradas e de novas tábuas escritas pela metade".[40] O arauto do Super-homem enuncia as duas condições para que ele possa desaparecer e para que venha a quebrar e criar o Super-homem: "Ó meus irmãos, quebrai, quebrai para mim essas velhas tábuas",[41] exorta Zaratustra. Então a autêntica criação torna-se possível e é possível preencher as tábuas novas. A tresvaloração passa pela imagem da quebra e da reescritura noutra parte.

Por sua vez, o símbolo no qual se refrata a identidade freudiana é aquele que ele fornece em sua interpretação da estátua de Moisés, representado por Michelangelo. A imagem do profeta é a de um Moisés "sentado, o tronco de frente, a cabeça com a poderosa barba e o olhar voltado para a esquerda (. . .), o braço direito segurando as Tábuas da Lei".[42] Freud, porém, percebe, nesta imobilidade, uma inversão: "As Tábuas estão aqui de cabeça para baixo. Tratamento singular para objetos tão sagrados. Estão ao contrário e em equilíbrio instável, sobre uma ponta."[43] Isto lhe possibilita imaginar surpreendente cinemática, durante a qual a imobilidade primitiva (Moisés segurando as Tábuas) foi interrompida por uma desordem (oscilação das Tábuas sob o efeito da violência da reação sucessiva ao rumor da desordem),[44] depois o movimento de retenção, que impede as Tábuas de caírem no chão e se espatifarem, arrumando-as ao contrário. Aqui, portanto, nada foi quebrado, mas há uma inversão que carrega o vestígio simbólico do risco da quebra. Não há novas tábuas e, sim, a rotação das antigas. Arrumação que, contudo, carrega o vestígio ao mesmo tempo indelével e superado da vacilação apaixonada do desejo que as fez oscilar.

À tresvaloração nietzschiana, que quebra as tábuas para superá-las, opõe-se, então, a descentralização freudiana, que supera a fratura. À morte da Lei imolada pelo Super-homem, opõe-se a salvação pela Lei que doma o desejo e o salva de si mesmo. À arbitrariedade criadora da vontade de poder, a se repetir eterna-

mente, de vida, opõe-se a repetição articulada na Lei, também prova suprema de morte. Assim, para Nietzsche, curar o homem é fazê-lo superar o Homem e a Lei, enquanto, para Freud, curar o homem é fazê-lo superar a distância entre seu desejo e a Lei, distância que, a bem dizer, é *ele*.

NOTAS

1. Metáfora pertinente por denotar a conotação nutritivista da teoria do instinto (v., *supra*, p. 155).
2. Aforismo 109 do livro intitulado *Autodomínio, Moderação e seu Motivo Derradeiro*.
3. *Op. cit.*, *SW*, IV, 89.
4. *Ibid.*, p. 90.
5. *Ibid.*, p. 91.
6. *Ibid.*, p. 92. V., em Nietzsche, a mania das farmacopéias.
7. V., *supra*, pp. 22-3.
8. Se a educação em Nietzsche é pessoal, é porque, em primeiro lugar, é domínio do *corpo*. Desde a época wagneriana até a pedagogia da vontade de poder, a terapia instintual é assimilada a uma "ginástica". Zaratustra enuncia quando declara: "Existe mais razão no teu corpo que em tua melhor sabedoria".
9. *In*: *Sobre a Psicoterapia*, conferência feita no Colégio dos Médicos em Viena, em 12 de dezembro de 1904, *GW*, V. 25. Literalmente, *nacherziehung* deveria ser traduzido por "pós-educação".
10. *Ibid.*, p. 21.
11. V., também, "O Método Psicanalítico de Freud", escrito do próprio Freud datado de 1904 (*GW*, V, 9). V. a seletividade ética do tratamento na correspondência com Eduardo Weiss (*Cartas sobre a Prática Psicanalítica*).
12. V. os *Estudos sobre a Histeria*, cap. IV: "Agimos, na medida do possível, como um instrutor em quem a ignorância provocou algum temor, como representante de uma concepção de mundo livre, elevada e maduramente refletida, enfim, como confessor (. . .)" (trad. fr. p. 228).
13. "Caminhos da terapia psicanalítica" (1919), *GW*, XII, 187. V. a discussão com Ferenczi.
14. Expressão da carta a Oskar Pfister, de 25 de novembro de 1928: "Gostaria de atribuir-lhe (à análise) um estatuto que ainda não existe, o estatuto de pastores de almas *seculares*, que não teriam necessidades de ser médicos, nem o direito de ser sacerdotes" (*Correspondance*, p. 183).
15. Assinalemos, nesta perspectiva, a estranha situação de Nietzsche que atualiza em si mesmo, no âmbito de sua auto-análise impenitente, o homólogo da resistência e da transferência, o que se traduz pela alternância de seus períodos de hostilidade para consigo mesmo e de auto-exaltação.

16. É esta patologia que o 1.º livro de *A vontade de Poder* estuda.
17. *Assim falava Zaratustra,* livr. I, *SW,* VI, 84 ("Da Virtude Dadivosa").
18. *Op. cit.,* p. 70, liv. I, "Das Mulheres, Jovens e Velhas".
19. *Op. cit.,* p. 90, liv. II, "Das Ilhas Bem-aventuradas".
20. *Op. cit.,* p. 90, liv. II, "Dos Sacerdotes".
21. *Op. cit.,* p. 90, *ibid.*
22. *A Gaia Ciência,* liv. IV, § 341, "O Mais Pesado dos Pesos", *SW,* V, 231.
23. *Assim Falou Zaratustra,* liv. I, "Das Três Metamorfoses", *SW,* VI, 27.
24. *SW,* VI, 319 (liv. IV, "Do Homem Superior", § 3).
25. *SW,* VII, 226 (cap. IX, § 287).
26. O Ideal do Ego não é a bem dizer uma instância. Freud reserva esta função à "consciência moral" e, depois, ao "Superego".
27. "Introdução ao narcisismo", III, *GW,* X, 161.
28. A distância entre o Ego e o Ego Ideal é vivida, na verdade, como *vergonha,* enquanto o conflito do Ego e do Superego é vivido como culpa.
29. Momento correspondente a *O Ego e o Id* (1923).
30. *Psicologia das Massas e Análises do Ego,* cap. XI, *GW,* XIII, 147.
31. Esta festividade é que encontramos na explosão maníaca que se segue a seu colapso em janeiro de 1889 (v., *supra,* nota 54 do cap. 1).
32. 4.ª parte, § 341, *SW,* V, 231.
33. *Ibid.,* pp. 231-2.
34. "Lembrança, Repetição e Elaboração".
35. *GW,* X, 129.
36. *GW,* XIII, 249.
37. *GW,* XIII, 251 (§ II).
38. V. a vivência específica da iluminação de Sils-Maria em agosto de 1881.
39. Ao lado do conceito, existe em Freud, é verdade, uma metáfora do eterno retorno, significativamente ligada ao tema da imortalidade feminina e materna. Ver *A Guadiva de Jensen* e o pequeno escrito "Grande é a Diana dos Efésios" (1911, *GW,* 360-1).
40. Liv. III, "Das Velhas e Novas Tábuas", *SW,* VI, 217.
41. *Op. cit.,* p. 222.
42. "O Moisés de Michelangelo", I, *GW,* X, 175.
43. *Op. cit.,* II, p. 190.
44. Na verdade, Freud imagina Moisés a ouvir o rumor do povo adorando o Bezerro de Ouro, rumor da perversão.

CONCLUSÃO

O que nos perturba é que Nietzsche transformou ser (*ist*) em dever (*soll*)
FREUD

O SENTIDO DO ITINERÁRIO

Acompanhamos passo a passo a gênese da homologia e da diferença entre Nietzsche e Freud. Através e além do conteúdo temático, pode-se caracterizar o tipo de itinerário que subjaz a este processo. Nele aparece primeiramente uma postura comum, matriz a partir da qual diferenciam-se dois projetos.

Quem é Nietzsche no início, senão um *filólogo,* que se serve de sua competência para construir uma coisa nova e *original,* sob a condição de deixar o espaço instituído do saber? Existe a mesma defasagem, em Freud, entre sua formação e o acontecimento da descoberta de sua "coisa". Ambos se encontraram na mesma situação de assumir um campo que não achava lugar no espaço instituído e de inventar a *sua* disciplina. Esta atopia assumida os aproxima como espécimes de um tipo novo, o *Selbstdenker* (pensador próprio). Eis um professor de filologia, que se tornou Nietzsche, para quem um projeto novo passa a ser possível, projeto esse que é chamado de "psicologia", "crítica" ou axiologia;[1] eis um médico formado na escola das ciências da

natureza, que se torna o fundador de um campo nomeado por um neologismo, a "psicanálise".[2]

Sua intempestividade comum é a medida de sua originalidade, no sentido radical da tendência a dar nome a coisas que não o tinham.[3] Daí o cioso cuidado em relação a sua propriedade. "Moro na minha própria casa", diz Nietzsche.[4] "A psicanálise *farà da sè*",[5] proclama Freud. Daí, igual desconfiança em relação a influências, e preocupação com que se tenha grande consideração pela obra que é a sua. Deste ponto de vista, verifica-se uma ambivalência comum diante da coisa filosófica. Para Nietzsche, assim como para Freud, o filósofo é o Outro, aquele que *não se é* e que serve para calcular, *a contrario*, o que se é realmente. Nietzsche e Freud, aliás, vão ao encontro de sua criação própria, e isto já aproxima ambos os itinerários. Eles se encontram, porém, em seu objeto comum e problemático que é mesmo uma busca da *origem*. Em que medida esta dupla busca pode ser aproximada? Trata-se da *mesma origem*? Explicitando esta questão, à luz dos resultados da investigação anterior, é que podemos estar em condições de concluir.

GENEALOGIA E ARQUEOLOGIA

Nietzsche acha, por fim, como denominar o próprio projeto quando o intitula *genealogia*, impiedosa investigação sobre "a origem dos preconceitos morais", que devem conduzir à fonte, "valor dos valores". É também uma foz que Freud procura quando busca o princípio único de sua "teoria geral das neuroses"; e, quando acreditar havê-lo localizado neste acontecimento da sedução primitiva, *Ur-szene*, cantará vitória dizendo que isto é "uma revelação capital, algo como a descoberta das fontes do Nilo da psicopatologia".[6]

Para Nietzsche, assim como para Freud, trata-se de encontrar o *antes* pré-histórico, e ambos os discursos são organizados em torno desta busca. Revelar novamente aquilo por que tudo começou para o homem. Significativamente, Freud recorre à privilegiada metáfora da arqueologia para ilustrar esta busca. O que nos leva a comparar estas duas figuras da origem que disputam o genealogista e o arqueólogo.

Ambos procuram o antes, que dá conta do presente, que vale como *depois*; e seguem ramificações que conduzem à foz subindo a corrente. O genealogista concebe o passado como aquilo que corre nas veias do presente, enquanto o arqueólogo o encara como o que dormita sob o presente. O genealogista serve-se da origem para exibir o sentido da filiação, para qualificá-la ou desqualificá-la, para avaliá-la. O arqueólogo tende a desenterrar a origem para explicar o presente.

O que define certamente o passado é estar encerrado: o genealogista demonstra, porém, que, num certo sentido, não está, visto que atesta sua *presença* no presente: a exibição do passado serve para mostrar que o presente é, por natureza, a origem. O arqueólogo recorre, em contrapartida, a um passado morto, separado do presente pela distância que ele tenta vencer. Sem sombra de dúvida, Freud tem o cuidado de precisar que o psicanalista trata com um passado vivo,[7] visto que perdura no presente e o explica. Não existe, contudo, metáfora arqueológica sem referência a um *espaço* dividido em dois estratos distintos — o que há abaixo (*morto*, de certo modo) e o que há acima (*vivo*, a bem dizer).

Eis por que Freud intitula a psicanálise "psicologia abissal" ou "psicologia das profundezas", institucionalizando, de certo modo, a referência arqueológica. É que é preciso escavar sob a superfície para descobrir a "verdade" que subjaz, encoberta pelo presente, a fim de extraí-la. O passado enquando tal deve ser encerrado, para que o presente fique visível como ruínas e escombros. O genealogista acredita mais na diacronia da filiação que na dependência espacial: se ele escava, não chega a aprofundar: sua arte é apreender a continuidade explorando as superfícies.

Enunciando esta diferença, deve-se convir que o psicanalista é também genealogista, e o psicólogo nietzschiano, meio arqueólogo, mas é preciso fundamentar que eles se referem respectivamente a dois registros, significativamente diferentes em sua dominante. A genealogia consiste em *fazer ver* o passado no presente, para revelar o engano deste; a arqueologia tende a ligar o passado perdido ao presente, gerando novamente o presente, a partir do

"verdadeiro" passado. Se, então, a viagem vai de um a outro, não é no mesmo sentido nem com a mesma intenção.

O genealogista serve-se do passado para negar ao presente suas pretensões ou fundamentá-las: neste sentido, anula a distância e até a distinção. O arqueólogo visa o passado como tal e o regenera como verdade do presente: ao invés de anular a distância, confirma-a como o espaço do caminho, o tempo do sintoma, cobrindo-a por um reajuste. Em outras palavras, se olharmos detidamente, para um genealogista o presente é que *constitui problema*, visto que se engana sobre si mesmo; entende-se por que Nietzsche devia partir de uma crítica da *modernidade*, já que o recurso ao *Unzeitgemässe* (extemporâneo) é apresentado como um remédio contra a ilusão do presente, sendo a modernidade o presente enquanto ilusão. Para o arqueólogo, o passado é que constitui problema, pois tem que encontrá-lo e *reconstruí-lo*; no ideal do tratamento, a restituição do passado (na *rememoração*) dissipa as anomalias do presente. Isto não quer dizer, seguindo a metáfora arqueológica em sua própria materialidade, que o presente não é senão o passado incompleto e mutilado?

Assim, se existe um engano do presente, tanto para Nietzsche como para Freud — aquele da doença — é devido a duas razões bem diferentes: em Nietzsche, o presente só fica doente por acreditar-se distinto da origem; em Freud, o presente adoece por confundir-se com o passado. Correlatamente, o recurso terapêutico é autenticidade da origem num e noutro é devido a duas distintas filosofias da saúde: para Nietzsche, a lembrança da origem desprende o presente de sua mentira própria; para Freud, a mesma lembrança tem por meta tornar possível a manutenção das ilusões do passado, restaurando-o como tal: do Id-origem, o sujeito deve (re)advir.

Deste modo, coloca-se o problema da própria *realidade* da origem. Que gênero de realidade tem a origem e em que medida ela *existe*? Paradoxalmente, é com esta questão que se explica o que é anunciado como uma busca da origem: na medida em que a origem é concebida como *ficção*, isto é, *sentido*, ou como acontecimento real, isto é, *causa*.

Pois bem, o genealogista manifesta, simultaneamente, sua investigação sobre a origem, seu caráter mítico: provar a legitimidade é relacioná-la a algo inverificável, ainda que coercitivo, ou seja, a interpretação de um sentido primitivo. Ele suspende a validade de sua busca à arbitrariedade desta escolha. É assim que Nietzsche procede ao definir filologicamente os termos "bom" e "mau", e extrai suas conseqüências denominando a instância desta arbitrariedade *vontade de poder*.

O arqueólogo postula, ao contrário, que *houve* alguma coisa que deve poder ser encontrada no final. Freud se comporta, portanto, como arqueólogo conseqüente, quando procura a realidade da cena originária, e mantém até o fim um "núcleo de realidade", quando vem a desconfiar de sua historicidade.[8] Entende-se, agora, em que ponto ele estava tocando ao falar da transmutação a propósito desta crise da realidade:[9] é a descoberta da realidade do sentido por trás da realidade. Na outra extremidade de sua trajetória, Freud integrará cada vez mais a ficção à sua concepção de tratamento. Isto, porém, não deve deixar que se perca de vista que o sentido em Freud continua a ser *causa*, e a interpretação, ponderada pela ambição explicativa: ele jamais renunciou à esperança de desenterrar Roma!

Este é o destino divergente de duas hermenêuticas, das quais uma, a de Nietzsche, explica genealogicamente a arbitrariedade da interpretação, até encarná-la na violência do grande genealogista que é a *Wille zur Macht*, e a outra, a de Freud, fica marcada pelo projeto de restituição significante do monumento arqueológico.

Aí faz sentido a oposição epistemológica entre dois tipos de posição do objeto, que correspondem a duas espécies de concepção do *saber do sentido*.

No texto anteriormente analisado,[10] onde Freud fala mais longamente de Nietzsche, notamos uma observação feita de passagem, que encontra aqui todo seu alcance. Realmente, trata-se de uma crítica da abordagem nietzschiana que permite a Freud situar em relação a ela a abordagem psicanalítica.

A bem dizer, esta crítica cabe em três frases, mas fornece um ponto de referência que não deve ser desprezado para julgar a posição de Freud em relação a Nietzsche, como ele próprio a expressa, o que o obriga, aliás, a renunciar por um momento à sua neutralidade de diagnóstico. "O que nos incomoda é o fato

de Nietzsche ter transformado 'ser' (*ist*) em 'dever' (*soll*). Mas um 'dever' assim é alheio à ciência. Nisto Nietzsche continuou a ser um moralista e não conseguiu libertar-se do teólogo."[11] Eis, então, aquilo que, aos olhos de Freud, constitui o *limite* radical da *psicologia* nietzschiana e aquilo que a separa da *psicanálise*. Esta reserva intervém no momento em que Freud acaba de admitir em Nietzsche uma perspicácia excepcional, até mesmo única. Uma razão a mais para situar a divergência das abordagens em algum outro ponto que não na pertinência das contribuições particulares, no encaminhamento e no método de abordagem da realidade humana.

Sugerir que Nietzsche, filho de pastor, continuou a ser um incurável teólogo e moralista é denunciar na psicologia uma confusão ilícita do *Sollen* com o *Sein*, tornando possível uma *metabasis* do segundo ao primeiro — o que tem por efeito colocar seus resultados, todavia tão "exatos" em si mesmos, *fora da ciência*. Diante desta confusão-translação, Freud coloca de novo em evidência a ambição de cientificidade da psicanálise. Eis minha divergência final com Nietzsche, quer dizer ele com estas palavras: quanto a mim, recuso como ilegítima toda hipótese do *Sein* em *Sollen*. Nenhuma projeção endopsíquica: o *Sein* exclusivamente como fato e como lei.

A que Freud visa precisamente no itinerário de Nietzsche, através desse descolamento do *Sein* do *Sollen*? Como a abordagem "científica" da psicanálise pode, ao mesmo tempo, evitar o descolamento e reivindicar os produtos como "similitudes e antecipações", para retomá-los na esfera pura do *Sein*, que nunca comete o pecado de promover-se a *Sollen*?

Aí está, sem sombra de dúvida, ainda que sob a forma de resumo-relâmpago, uma chave preciosa, indicada pelo próprio Freud, para captar o local de cruzamento e de divergência entre as construções nietzschiana e freudiana da objetividade, como recapitulação de toda a investigação anterior.

Ao formular esta reivindicação de não sobredeterminar o *Sein* pelo *Sollen*, Freud enuncia o requisito de objetividade da "ciência da natureza".[12] Para quem reivindica os direitos e deveres da *Naturwissenschaft*, como a psicanálise, convém — e isto é o mínimo que se pode desejar — não confundir juízo de valor e juízo

de realidade. O erro de Nietzsche é, portanto, inscrever uma avaliação *em* seus enunciados sobre a "realidade".

DE UMA REVOLUÇÃO COPERNICANA A OUTRA

É notável que, no momento de definir sua intervenção, Nietzsche e Freud recorram a uma revolução neocopernicana. Ambos se referem a Copérnico como aquele que consumou o descentramento do homem.

"Desde Copérnico", escreve Nietzsche, "o homem parece ter caído em um plano inclinado — ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro — para onde? Rumo ao nada?"[13] Ou, em termos mais concisos: "Desde Copérnico, o homem está rolando fora do centro para o X."[14] Deste modo, isto figura parabolicamente a perda da origem, que Freud delineia em termos análogos, quando liga ao nome de Copérnico "a ruína da ilusão narcísica", subtraindo ao homem, ao mesmo tempo que "a posição central da Terra", a "garantia do papel predominante desta no universo" e seu papel de "senhor deste mundo".[15]

Ambos estabelecem paralelo entre este primeiro golpe e um segundo, que Freud subentende e Nietzsche explicita: "A autodiminuição do homem, sua *vontade* de diminuir-se não se acha em avanço irresistível desde Copérnico? Oh, a crença em sua dignidade, singularidade, insubstituibilidade na hierarquia dos seres se foi — ele se tornou um bicho". Em eco, Freud declara: "Os trabalhos de Charles Darwin puseram fim a esta pretensão do homem (. . .) o homem não é senão um animal, ele próprio procede da série animal", o que obriga a rebaixá-lo no mundo vivente. É a mesma idéia de *Verkleinerung*.[16]

É neste estado que a tresvaloração nietzschiana e a psicanálise freudiana abordam o homem: a doença não é senão a perda da origem e o desconhecimento desta perda. Recebe de Nietzsche o nome de "niilismo" e, de Freud, "neurose". A intervenção é, por conseguinte, paradoxal, pois agrava o mal para ficar em condição de aliviá-lo.

Não é caso, portanto, se a tresvaloração começa pela travessia e radicalização do niilismo; tampouco se Freud se apresenta como aquele que agrava a desilusão anunciando à pobre humanidade, já por duas vezes decepcionada, que ela nem sequer é soberana "em sua própria alma", de sorte que "o Eu atinge os limites de seu poder em sua própria casa, a alma",[17] o que se chama inconsciente.

Neste nível, todavia, a relação com a origem se distingue e permite, recorrentemente, distinguir a modalidade da perda.

Se, tanto em Nietzsche quanto em Freud, existe verificação de descentramento, no primeiro a excentricidade é evocada como queda no infinito-nada, à maneira de um planeta expulso de sua órbita e abandonado a uma deriva sem finalidade, enquanto, no segundo, a perda do centro, se é redibitória, chega apenas a modesta translação, apesar de seus efeitos consideráveis — deslocamento que equivale a uma mudança de situação. Por conseguinte, na versão nietzschiana, com a perda do centro consuma-se a caducidade de todo centro — pela qual a conseqüência necessária do niilismo só pode ser uma tresvaloração dos valores, cuja radicalidade se reconhece porque contém uma crítica de toda racionalidade do centro. Que é a vontade de poder e seu suporte sobre-humano senão aquilo que cria, sobre o fundamento da relatividade integral demonstrada pelo niilismo, o ponto de vista único que possa prescindir de um centro?

Nota-se em Freud, ao contrário, uma pedagogia que, embora tendo que desistir de uma odisséia de retorno ao centro, resigna-se com esta perda para consumá-la (pelo inconsciente) antes de infligi-la à humanidade como lição, cuja moral é conformar-se com ela. Com a nostalgia do centro, assume-se a decepção do desejo, que economiza assim a *neurose*. Trata-se, porém, de uma retificação: fica-se tentado a representar a humanidade curada como girando nas proximidades do centro perdido e baseando sua nova sabedoria na renúncia ao centro. É como se a humanidade, assim descentrada e para sempre irrecentrável, se instalasse, contudo, próximo ao lugar perdido.

SEIN *E* SOLLEN:
ESTATUTO MATERIAL DA PULSÃO

Neste sentido, opõem-se duas imagens de maneira surpreendente: em Nietzsche, aquela de nova mobilização empenhada em criar para prescindir de centro; em Freud, aquela da pacificação nascida da serenidade, afinal apaziguadora, da revelação de não ter que procurar centro onde centro não havia. Desse modo, temos duas versões distintas da revolução copernicana, uma, axiológica, que metonimiza o *Sein* em *Sollen*; outra, que se atém ao *Sein*, com o risco de erigi-lo em *Sollen*, e que erige, por conseguinte, a exigência de saber em ética.

Entende-se, então, a divergência das estratégias nietzschiana e freudiana — que fornece ao conjunto do confronto anterior sua chave diferencial — ao mesmo tempo que a extraordinária convergência em eco que os fez explorar as zonas fronteiriças da mesma *terra incognita*. Estes dois pesquisadores da origem prospectaram, em parte, a mesma terra, reviraram-na com ferramentas igualmente decapantes, sem quererem, ali, procurar nem enxergar a mesma coisa. Eis por que, ao segui-los passo a passo em sua prospecção, assistimos a um estranho roteiro de dois prospectores que caminhariam sem parar nos calcanhares um do outro, localizando os mesmos rastros, registrando indícios análogos, passando atestados de descobertas às vezes idênticas até na letra, mas ao mesmo tempo desprezando reciprocamente minerais considerados preciosos pelo outro e, inversamente, escavando determinado filão que o outro não explora.

Assim, apesar da semelhança do caminho, não se trata da mesma estrada, explorada com bússola e categorias heterogêneas? O fato de a dupla exploração ter varrido um campo sincrônico é, todavia, uma daquelas artimanhas do pensamento que fundamentou a associação dos nomes de Nietzsche e Freud na gestão de um mesmo capital teórico.

Nossa investigação, conduzida pelo projeto de avaliar a aliança então estabelecida, pode chegar à conclusão da inutilidade do ecletismo assim autorizado, se é verdade que pudemos mostrar ponto por ponto, repetindo o eco, a linha de costura que inscreve a diferença de contexto e de categorias. Ela também *fundamentou,*

no entanto, a analogia, sistematizando a convergência, determinando assim o *nexus* de duas revoluções que afetaram, cada uma em seu lugar, a posição de objetividade na qual se determinam as problemáticas do pensamento moderno. Nietzsche e Freud são como dois discursos erigidos frente a frente que, apesar de seus códigos diferentes e de suas claves distintas, atravessam as mesmas zonas de linguagem e aí determinam formas, radicais à sua moda, de subversão.

No esquadrinhamento empreendido por nós dos referenciais que estruturam nosso presente teórico, seguindo o fio de uma investigação ao mesmo tempo pontual e contínua,[18] sempre estivemos muito próximos do problema que é talvez o impossível com o qual deve ser explicada a teoria materialista, ou seja, a própria questão da materialidade e do estatuto da pulsão e do desejo como postura da materialidade. Um "impossível", porém, cuja teoria é o próprio processo de instrução. Na clivagem das teorias pulsionais Nietzsche/Freud, vê-se despontar um antagonismo sobre o estatuto do saber e da interpretação que atualiza a questão do próprio ser da pulsão e de seu modo de inerência ao dado, no ponto de cruzamento do *Sein* e do *Sollen*. Eles traçam, portanto, a modalidade contraditória a partir da qual um pensamento da pulsão pode intervir como pensamento do *não-dialético*, e que merece que se reflita profundamente sobre ele, inclusive *do ponto de vista dialético*.[19]

Nietzsche e Freud, na verdade, investiram e balizaram o campo pulsional com instrumentos distintos e princípios heterogêneos. Entende-se, então, o paradoxo que os faz dialogar, mesmo que a contragosto, visto que sua fecundidade respectiva os fez investir por duas falas distintas o mesmo texto que se dá a pensar, efeitos de materialidade da pulsão, cujo rastro, aliás, Marx apontou na dialética histórica, como mostramos anteriormente.[20]

É impossível alimentar alguma esperança de conciliar os princípios heterogênicos de nossos três referenciais, e nossa trilogia não proclama nesse sentido nenhuma teleologia teórica reconciliatória. Ao exacerbar, contudo, a divergência dos princípios para prevenir os efeitos ideológicos do ecletismo, define-se um campo de contradições que torna possível uma redescoberta daquilo que,

do real, exige ser pensado, além das confusões ideológicas pelo itinerário metódico que tentamos experimentar. Esta é a mais importante tarefa que nos parece caber à teoria, ou seja, mobilizar os referenciais alógenos e experimentar seu "em outra parte" *ailleurs* para progredir na inteligibilidade da materialidade até seus mais desconcertantes efeitos de sentido.

NOTAS

1. Esta distância virtual e nunca eliminada entre as duas identidades é expressa por Nietzsche com a lucidez do delírio quando ele confia a Burckhardt em sua carta — irrefutável documento de sua loucura — de 5 de janeiro de 1889: "No fundo, eu seria com mais prazer professor em Basiléia que Deus, mas nunca me atrevi a levar muito longe meu egoísmo pessoal para abandonar, por causa dele, a criação do mundo" (citado por Podach, que atribui a devida importância a esta carta; *op. cit.*, p. 107). Overbeck observa também que Nietzsche, em 1890, voltava sempre à "sua antiga situação em Basiléia". "Isso, para mim", acrescenta Overbeck, "era um sintoma particularmente impressionante do transtorno do seu cérebro, pois eu me lembrava de quanta importância ele dava, anos atrás, antes da doença, ao fato de ter-se livrado daquela situação!" (citado por Podach, p. 151). É precisamente o indício da profunda dualidade entre a vocação de Nietzsche e sua situação histórico-social, jamais superada totalmente, e reativada pela regressão.

2. A distância também deixa atônito Freud que nunca soube muito bem se criara, na realidade, um "filho ideal" ou um filho-problema-psicanálise ou metapsicologia — que, todavia, ele protege ferozmente contra o poder dos estranhos — médicos e sacerdotes de todo tipo — arriscando-se a tornar-se um estranho diante de seu próprio produto e indeciso quanto à sua própria identidade epistêmica, que ele esquematiza com o auxílio de uma linguagem emprestada das ciências constituídas. V. nossa *Introduction à l'Épistemologie Freudienne,* Ed. Payot, onde tentamos começar a desenredar a relação com a identidade emprestada que fala a linguagem da ciência do seu tempo.

3. Esta é a definição nietzschiana da verdadeira originalidade (*A Gaia Ciência*, III, § 261, V, 175-6).

4. *A Gaia Ciência, SW,* V, 1 ("Inscrição em Cima de Minha Porta").

5. Carta a Jung, de 30 de novembro de 1911 (*Correspondance,* Gallimard, t. II, p. 230). Sobre este sentido da propriedade combinada com a abertura para as outras ciências, remetemos a nosso *Préface de l'Intérêt de la Psychanalyse* (Retz, 1980).

6. V. a fórmula pela qual Freud apresenta sua descoberta: "Creio que se trata de uma revelação capital, algo como a descoberta das fontes do

Nilo da psicopatologia". Estes são os termos que ele usa a partir da comunicação de 1896, na Sociedade Neuropsicológica de Viena.

7. "Construções na Análise", *GW*, XVI, 45.

8. V. "O Homem dos Lobos", *GW*, XII, 137, nota 1 (§ VIII).

9. Carta de 21 de setembro de 1897. V., *supra*, p. 37.

10. V., *supra*, pp. 20 e ss. Trata-se do texto da intervenção de Freud, de 28 de outubro de 1908.

11. *In*: *Les Premiers Psychanalystes*, t. II, p. 36.

12. Sobre este ponto, v. nossa *Introduction à l'Épistémologie Freudienne*, 1.ª parte, cap. I.

13. *A Genealogia da Moral*, III, § 25, VII, 403.

14. V. o início do *niilismo europeu* (1.ª parte de *A Vontade de Poder*) § 1, 5.º, IX, 8.

15. V. *Uma Dificuldade da Psicanálise*, *GW*, XII, 7. A idéia é desenvolvida de maneira análoga no fim da conferência de psicanálise (*GW*, XI, 294-5 (3.ª parte, XVIII).

16. Este é, aliás, um lugar-comum do discurso cientista da época. V., em nossa *Introduction à l'Épistémologie Freudienne* (epílogo), o estudo da fonte (Haeckel).

17. *GW*, XII, 9.

18. *Freud, la Philosophie et les Philosophes* (1976), *Marx et la Répetition Historique* (1978), *Freud et Nietzsche* (1980) balizam, na verdade, um reflexão que, a nosso ver, lê-se como a história de um campo a ser construído no sentido definido aqui.

19. Sobre as aporias da dialética e da não-dialética, remetemos a nossa intervenção no Colóquio do CURSA, *Dialectique et Métapsychologie* (relatório do Colóquio, Ed. Anthropos).

20. O conceito de repetição revela ser um esquema privilegiado deste confronto: comparar o estatuto materialista da repetição e suas figuras pulsionais em Nietzsche e Freud.

ÍNDICE TEMÁTICO

Sobre o autor

Paul-Laurent Assoun nasceu em 1948 na Argélia, formou-se em história e direito público, defendeu mestrado em psicologia e doutorado em filosofia. É professor da Escola Normal Superior Saint-Cloud e do Campo Freudiano da Faculdade de Vincenne. Escreveu, entre outras obras, *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, 1976 e *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Payot, 1980.

Embora a conjunção Freud e Nietzsche tenha sido percebida há muito tempo — desde a própria origem da psicanálise, quando as ressonâncias entre uma e outra obra se fizeram escutar — as relações mantidas entre ambos não passaram de simples intuições, suspeitas e análises parciais. Paul-Laurent Assoun examina neste livro o conteúdo e o sentido das afinidades, os ecos, os vasos comunicantes que enlaçam as vidas e as obras de Nietzsche e Freud. Em primeira instância o autor recorre à contemporaneidade histórica dos personagens, o que lhe permite relacionar estes dois nomes e respectivos pensamentos — desde as reflexões sobre Nietzsche efetuadas nas famosas quartas-feiras na Sociedade Psicanalítica de Viena, até a amizade que ambos mantiveram com Lou-Andreas Salomé. O caminho que leva Assoun de Freud a Nietzsche e vice-versa conclui com a descoberta dessas afinidades entre os dois pensadores, entre a genealogia da moral e a arqueologia do inconsciente, entre as revoluções neocopernianas propugnadas por eles e entre seus dois discursos colocados frente a frente que, apesar de seus diferentes códigos e suas chaves distintas, recorrem às mesmas zonas de linguagem, determinando formas, radicais a seu modo, de subversão. Mais do que a simples sedução exercida por esta analogia, o projeto proposto por Assoun pretende tornar explícito o tema "nietzsche-freudiano" sem cair na imprecisão das sugestões nem ceder ao artificialismo das semelhanças retóricas.

Áreas de interesse: Psicologia, Filosofia.

ISBN: 85-11-12053-X

P. L. ASSOUN

FREUD & NIETZSCHE

PAUL-LAURENT
ASSOUN

FREUD & NIETZSCHE

SEMELHANÇAS E DESSEMELHANÇAS

2.ª edição